قضية التأويل عند الإمام الغزالى

دكتور
محمد محمود عبد الحميد أبو قحف
أستاذ ورئيس قسم الفلسفة
كلية الآداب - جامعة الزقازيق

٢٠٠١ - ٢٠٠٢




بسم الله الرحمن الرحيم

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين ، واصلي واسلم علي خير خلق الله أجمعين، سيدنا ونبينا محمد صلي الله عليه وسلم وعلي آله الطيبين الطاهرين . ثم . أما بعد .

– مقدمة الطبعة الأولى –

هذه هي الطبعة الأولي لهذا الكتاب ، والذى تتناول من خلاله بحث قضية هامة في تاريخ التفكير الفلسفي الإسلامي وهي " قضية التأويل عند الإمام الغزالي " حجة الإسلام المتوفى عام ٥٠٥ هـ ،ومن الجدير بالذكر أن هذا الموضوع سبق أن تقدمت به للحصول علي درجة الماجستير في الآداب من قسم الفلسفة بجامعة الإسكندرية عام ١٩٧٩ بتقدير ممتاز .

وقد أثنى مجموعة العلماء علي هذا الموضوع لما يكتنفه من مناقشات هامة وحيوية في مجال الدراسات والبحوث الفلسفية والإسلامية ، وعند إمام من أكبر أئمة التفكير الفلسفي وهو أبو حامد الغزالي ، وقد استطعت من خلال هذا البحث دراسة مذاهب التأويل عند الفرق والمذاهب الإسلامية الأخرى بل وفي الديانات والمذاهب الفلسفية المختلفة وحددت موقف الإمام الغزالي من هؤلاء جميعاً ومن لا شك أن

الغزالي استطاع حسم هذه القضية ووضع المناهج اللازمة لبحث النصوص التي تتناول قضايا التفكير الفلسفي كالألوهية وصفاتها والوجود والنفس الإنسانية وأمور الآخرة ، وهذه الموضوعات كانت مسار جدل ونقاش مستمر بين أصحاب المذاهب والفرق الإسلامية معتزلة وأشعرية وصوفية وشيعة باطنية وفلاسفة وأهل سنة أيضا . وقد استطاع الإمام الغزالي بحث هذه القضية من شتي جوانبها وأوجد منهجاً في التأويل يتلاءم مع أصول الشريعة ويناقش من خلاله أيضا مذاهب الفرق الأخرى في التأويل والرد عليهم وتعضيد مذاهب أهل السنة والحماية وقد استطعنا إنجاز هذا الموضوع من خلال ثلاث أبواب تضم ثمانية فصول وخاتمة وهي نتائج الحياة بالإضافة إلى قائمة بأسماء المصادر والمراجع العربية والإنجليزية كالآتي :

الباب الأول :- قضية التأويل وموقف الإمام الغزالي من الفرق الإسلامية

الفصل الأول : معاني التأويل لغة واصطلاحاً .

الفصل الثانى : نقد الغزالي للتأويل عند الفرق الإسلامية.

الباب الثاني :- منهج الغزالي في التأويل وصلته بالمناهج الأخرى .

الفصل الأول : منهج الغزالي وقانونه في التأويل .

الفصل الثاني : الاتفاق والاختلاف بين منهج الغزالي والفرق الإسلامية .

الفصل الثالث : منهج الغزالي بين أهل السلف و العصر الحديث .

الباب الثالث :- منهج الإمام الغزالي في الإلهيات وأمور الآخرة .

الفصل الأول : قضية الذات والصفات .

الفصل الثاني : نظرية المطاع عند الإمام الغزالي .

الفصل الثالث : موقف الإمام الغزالي من أمور الآخرة.

وبهذا نكون قد قدمنا للمكتبة العربية والباحثين نموذجاً حديثاً في مجال الدراسات الإسلامية .

والحمد لله رب العالمين ،،،

٢١ سبتمبر ٢٠٠١

دكتور /محمد محمود عبد الحميد أبو قحف

المقدمـــــة

"مقدمـــة عامـــة"

أما بعد ...

فان قضية التـأويل حركـة فكريـة ، وظاهرة تاريخيـة أصليـة ، ظهرت الحاجة الى دراستها و بحث أصولهـا قديمـاً و حديثـاً . و كانت الحاجة الى ذلك ملحة و لا سيما عند أناس أو لواجـد اهتمامـهم بقضايـا الدين و العقل .

فقد أخذ العقل يشق طريقـه الى بحث قضايا الدين و تـأويل نصوصه، ومحاولة التوفيق بين ما توصل إليـه من أفكـار و نتائج فـى الوجود و المعرفة و بين ما أخبر عنه الدين من حقائق ظاهرية و غيبيه .

فها هى صفحة الوجود مفتوحة أمام العقل ينظر فيها كيف يشاء وهذا هو الوحـى الإلهـى الذى نـزل على الرسل و الأنبياء بنصوص و أحكام قاطعة شاملة لكـل ما فـى الوجود لا تقبل الجدل و لا تحتمل التناقض .

لقد أدى التأويل دوره فى الفلسفة اليونانية القديمة ، ثم جاء فلاسفة الأجيال و علماؤه فعمقوا دوره الفعال فى محاولات كثيـــــرة و مختلفة لتأويل نصوص الدين و التقريب بين ما أخبرت به من حقائق إلهية قاطعة و بين ما ظهر من نظريات فلسفية أو تيارات فكرية كانت

تموج بها ثقافات مختلفة .

فقد لعب التـأويل دوراً كبـيراً و خطـيراً فـى الفلسـفة الدينيـــة اليهودية و المسيحية. فاصطنع فلون اليهودى السكندرى طريقة التـأويل فى الفكر اليهودى و كان لذلك الأثر الكبير فى توجيـه الفلسـفة الدينيـة اليهودية الى قبول و احتواء كثير من النظريات الفلسـفية الإغريـــقيـــة و التقريب بينها و بين نصوص التوراة . كذلك يرجـع الفضـل الأكـبر الى كل من كليمنت وأوريجين و تابعهم فى الفلسـفة الدينيـة المسيحية فـى اختراع طريقة التأويل ، وذلك لتقريب محتويات النصوص من العقـل ، و لا شك أن التـأويل أدى دوراً هامـاً و خطـيراً عنـد المسـلمين ، علـى اختلاف طوائفهم و مذاهبهم .

فكـان لـه جانبـان :أحدهمـا إيجـابى ، و الآخـر سلبى ، و أمـا الجـانب الأول: فيتخلـص فـى محاولـة كـل مذهـب إسلامى اسـتخدمه لسـيراغوا النـص الدينـى ، و اكتشـاف طاقاتـه المعــبرة ، ومحاولــة رد المتشـابه مـن النصـوص الى حكمـها ، و يضـاف الى ذلــك أن المســلمين – متكلمين و فلاسفة و سنية رأوا أن بعض النصوص لا يتضح معناها . ومن ثم فهى فى حاجة الى توضيح لدلولاتها . و تقريب معانيها من الإفهام ،

كما أن بعض النصوص إذا ما أخذت على ظاهرها قد تحتمل التناقض أمام العقل فلابد من محاولة التوفيق بين الجانبين .

و من ناحية أخرى حاول بعض المتصوفة تقريب الجانب الظاهرى إلى ما تشير إليه بواطن النصوص معا و إشارات .

ومثالنا فى ذلك الأمام الغزالى فى كتابه " أحياء علوم الدين " .

و لهذه الأسباب و غيرها ، كان للتأويل أهمية ضرورية فى الهيئات الثقافية الإسلامية ، أداة تستخدم لصرف الألفاظ عن دلالتها الظاهرية الى ما يوافق العقل أو الباطن ، على أن يكون لدى المؤولين قرائن تسوغ ما يذهبون إليه فى التأويل .

أما الجانب الثانى : فان محاولات الفرق لم تكن بعيدة عن الوقوع فى كثير من الأخطاء ، الأمر الذى أدى الى تفرقهم شيعاً و أحزابا و ربما كان مرد ذلك الى حيرة عقولهم فى الوقوف على مواطن التأويل الصحيحة أو الى نزعة التعصب و الهوى و استخدام التأويل و سيله لتحقيق غرض مذهبى معين . و الدليل على ذلك ما ظهر عند بعض المتكلمين و الفلاسفة من إسراف فى تأويل النصوص وصل ذلك الى حد التعسف فى إخضاع النفوس لأصولهم العقلية ، مضاف الى هؤلاء غلاة الصوفية و الشيعة من الباطنية .

فإذا كان للتـأويل أهميـة و ضـرورة معينـة فـى نظـر البـاحثين و علماء الأديان ألا أنه قد شغلت به عقليات و اتجاهات مذهبية جعلت من أداه جـدل و سفسـطة و تزييـف مـن ناحيـة ، و أداه و تحقيـق أهـداف مذهبية سياسية من ناحية أخرى ، و هذا الجانب فى التأويل مكـــروه و لاسيما عند الأمام الغزالى و غيره من أهل السنة .

و نظراً لما للتأويل من أهمية فى الدراسـات الدينيـة ومـن يتعلـق بها من جوانب فكرية فلسفية ، و فقد وجدت نفسى مشغولاً بهذا الأمر و لدى رغبه صادقه فـى الإلمـام ببعـض جوانبـه عنـد المسلمين آخـذاً فـى اعتبارى بعض الصعوبـات : أمـا لشـمول القضيـة و تفرعاتـها و صعوبـة الحصول على المصادر الأساسية لها ، أو لغموض الأساليب الفكريـة لـدى بعض طوائف المسلمين .

لذا : اخترت جانبـاً منـها : وهـو " قضيـة التـأويل عنـد الأمـام الغزالى " المتوفى عام ٥٠٥هـ .

و يرجع اختيارى لهذا الموضوع إلى عدة أسباب منها : -

١- أن الأمام الغزالى أحد العلماء الذين عالجوا أصول القضايـا الديـنـيـــة و الفلسفية التى شغلت عقول كبار المفكريـن مـن قبلـه و مـن بعـدة . ووقف منها مواقف أصلية و جديـدة ، أضـف إلى ذلـك ، أنـه حـاول

جمع الكلمة ، و تجديد الروح الدينية و التخفيف من غلوا المذاهب و الفوارق المذهبية فهو مجدد ومصلح بقدر ما هو متكلم و فيلسوف، كما أن أثراه امتد إلى النهضة الفكرية الحديثة .

٢- أردت أن أتعرف على موقف الغزالى من التعويل وجوانبه المختلفة عند الفرق الإسلامية ، ورأيه الخاص فى ذلك .

٣- أردت أن أكشف عن منهج الغزالى و قانونه فى التأويل ، و ما كان لذلك من أثر فى توجيه أو تشكيل مذهبه الدينى الفلسفى فى مختلف جوانبه ،و المميزات التى حظى بها عن غيره .

٤- من العوامل التى أثارت اهتمامى بدراسة هذا الموضوع تساؤلات منها :

- هل كان للتأويل أهمية كبيرة عند المسلمين الأوائل و المتأخرين ؟ و إن كان كذلك فهل أدى الغرض المطلوب كأسلوب يستخدم فى توضيح مضامين النصوص و دلالتها ، أم أن بعض أرباب المذاهب و الفرق انحرفوا به لخدمة أغراضهم و مذاهبهم ؟

- كيف بدأ التأويل و تطور عن العصور فى البيئات الثقافية المختلفة ؟

– كيف استطاع كبار العلماء مـن المسلمين معالجـة هـذه القضيـة و علـى رأسهم الأمام الغزالى ، بل و كيـف اسـتطاع الغـزالى أن يلـم بجوانـب التأويل و ما هو منهجه ؟

و قد استخدمت فى هذا البحث المنهج التاريخى الموضوعى المقارن و هو منهج يقوم على أســاس اسـتعراض الفكـرة ، مـن حيـث نشـأتها و تطورها بطريقة موضوعية موجزة إلى حـد مـا . ثـم تحليلـها و مقارنتـها بغيرها من الأفكار الأخرى .

و عرضت لذلك فى أبواب ثلاثة :

الباب الأول : قضيـة التـأويل موقـف الأمـام الغـزالى مـن الفـرق الإسلامية . و هذا الباب يعالج بعض جوانب القضية ، من حيث معـانى التأويل و أصالته ثم مذهب الفرق الإسلامية فى التأويل ، و يتنـاول بعـد ذلك الأمام الغزالى و موقفـه مـن الفـرق التـى أسـرفت و تجـاوزت أصـول الشرع فـى التـأويل . طبقـاً لأصولهـم المذهبيـة أو اتجاهاتـهم الثقافيـة . و ذلك من خلال فصلين :

الفصل الأول : معـانى التـأويل لغـة و إصلاحـا و تطـوره عـبر العصـور قديماً وحديثا .

الفصل الثاني : نقد الغزالي للتأويل عند الفرق الإسلاميّة .

فقد بينت مناهج الفرق و المذاهب الإسلاميه فى تأويل النصوص و القضايا الدينيه . و قد ظهر أن كل فرقة تأولت النص بطرقتها الخاصة الأمر الذى دفع الأمام الغزالى إلى نقد هذه الفرق و حدد موقفه منها

الباب الثاني - منـهج الغـزالي في التـأويل وصلتـه بالمنـاهج الأخرى

عالجت فى هذا الباب أيضاً . منهج الغزالى و قانونه فى التأويل. و اتضح أن لديه جوانب متعددة فى تأويل النصوص و قضايا الشرع ثم تناولت بعض جوانب الاتفاق و الاختلاف بين الفرق الإسلامية كذلك الجوانب التي يفترب فيها عن أهل السلف . و اردت أن أوجد صلة طيبه بين منهجه و بين طريقة الأمام محمد عبده و ذلك واقع فى فصول ثلاثة

الفصل الاول منهج الغزالي وقانونه في التأويل

تناول اتجاهاته الفكريـة . ثم بينت جوانب التـأويل العقلى والفلسفى و الصوفى و مدى تمسكه بمذهب اهل السنة و موقفهم من المتشابهات

الفصل الثاني الاتفاق والاختلاف بين منهج الغزالي والفرق الإسلاميه

و قد ظهر من خــلال هـذا الفصـل أن الغـزالى لم يسـلم مـن بعـض التأثرات بالاتجاهات العقلية أو الفلسفية و أيضـا الصوفيـة الاشـراقية ، وربما يرجع ذلك إلى أنه لم يكره أن يستعين بما فيها من جوانب حسنة فى صياغة نظرية يريدها . ثم بينت أيضا بعض المصادر الخارجيـة التـى تظن لها مكانة فى منهجه . و لكـن هـذا لا يمنـع مـن وجـود اختلافـات بينه و بين هؤلاء .

الفصل الثالث : منهج الغزالي بين أهل السلف و العصر الحديث .

قمت بدراسة مقارنة بين منهجه و بين منــهج أهـل السـلف مـن جوانب عديدة ثم حاولت أن أصـل الغـزالى بـالعصر الحديـث مـن بعـض الجوانـب فقـط ، فقـارنت عصـره و منهجـه و مواقفـه ، بعصـــر الإمـــام محمـد عبـده و مواقفـه و منهجـه ، و هـذا لا يمنـع مطلقـاً مـــن وجـــود اختلافات بينهما من بعض الجوانب .

الباب الثالث :- منهج الإمام الغزالي في الإلهيات وأمـور الآخـرة (بين التنزيل و التأويل) .

ناقشت من خــلال هـذا البـاب موقـف الإمـام الغـزالى فـى بعـض القضايا الدينية و هى التى تتعلـق بـالذات و الصفـات اتضـح أنـه يتمثـل مذهب أهل السنة و الجماعة و استخدم منهجه العقلى فى تأويل الصفات

الخبرية أو متشابهاتها و لم يلجأ إلى تأويل الصفات الذاتية . و كما انـه لم يكن هناك تناقض فـى منهجـه بقدر مـا كـان يحيط بـه الانسجام و التوافق . ثم أردت أن أكشف عن نظريته فى " المطاع " أو الأمـر الإلهـى كما فسرته به . هو الواسطة بين الله تعالى ، ثم بينت أخـيرا موقفـه مـن النفس الإنسانية بإيجاز و طريقته العقلية أو الصوفيـة فـى تـأويل أمـور الآخرة يؤدى إلى إثباتها و تقريرها كما وردت به النصـوص و الأخبـار و ذلك فى فصول ثلاثة :

الفصل الأول : قضية الذات والصفات .

و يستعرض هذا الفصل مكانة هذه القضية فى الفكـر الإسـلامى . ثم إثبات الغزالى لوجـود الله تعـالى ووحدانيتـه ذاتـا و صفاتـاً و أفعـالاً و كيف استطاع بمنهجه فى التأويل إيجاد علاقة متوازنـة بـين الأسمـاء و الصفات و بين الذات الإلهية الواحدة . دون إخـلال بمضمـون الشرع ثـم بينت موقفه من المتشابهات و منهجه فى تأويلها .

الفصل الثاني : نظرية المطاع عند الإمام الغزالي .

فقد بينت فى هذا الفصل بإيجاز مدلول " الكلمة " Logas عنـد القدماء و أصحاب العقائد السماوية اليهوديـة و المسـيحيين و المسلمين . وبعد ذلك تحدثت عن نظرية الموازنة عند الغزالى ثم تعرضت بعد ذلك

لحديث الحجب " و كيف استطاع الغزالى بمنهجه الصوفى الإشرافى صياغة نظرية جديدة من نظريات المسلمين فى الكلمة و هى " المطاع " و قد رأيت أن اربط بينه و بين الأمر الإلهى عند الأشاعرة ، ثم بينت أيضا كيف اختلف العلماء و الباحثين حول هذه النظرية الغزالية .

الفصل الثالث : موقف الإمام الغزالي من أمور الآخرة.

أردت من خلال هذا الفصل أن أبين موقف الغزالى من الحياة الأخروية و ما ورد من نصوص و أخبار تدل دلالة قاطعة على قيام هذه الحياة نحو ما اخبر به الشرع . و قد تجلى موقفه من خلال رفضه القاطع لمناهج الفلاسفة و المعتزلة فى بعض المواقع و بعض غلاة المتصوفة و أكد على ضرورة التمسك بظواهر الشرع من نصوص و أخبار ، ثم تأويله العقلى و الصوفى لبعض القضايا و النصوص التى يصعب على فهم العوام استيعابها . ثم تحقيق التوافق بين ظواهر المنقولات و غيبياتها .

و خلاصة القول :

لقد استطاع الإمام الغزالى برحابة فكره ، و اتساع أفقه و نعمة الصوفى الباطنى لأسرار المعانى ، أن يحتوى جميع جوانب التفكير الثقافى و الدينى و قوانينه المختلفة ثم حاول أن يميز بعقليته النادرة بين نواحى التفكير الصحيحة و الإفادة ، ثم وضع منهجاً و قانوناً فى

التأويل . لم يسبق إليه أحد من قبل من الاشاعرة فيما أرى بحيث يستطيع كل من يهتدى به أن يكون فى مأمن من الخطأ .

و إذا وجدنا لدية بعض المسحات أو الشذرات من المذهب الأخرى فلسفية أو صوفية باطنية ، فان ذلك فى رأيى لا يعد حكما عاما عليه بأنه تأثرا قويا أو مباشرا بها ، و لكن ذلك قد يرد إلى أن عقليتة تفاعلت مع هذه المذاهب و نقلت بعض المصطلحات المترادفة أو انه أراد أن يثبت مدى احتواء العقيدة للعلوم المختلفة فقد كانت السمة الأساسية فى مذهبه الاقتراب من منهج الكتاب و السنة و أهل السنة و الجماعة مع شيء من التجديد و الاجتهاد فقضى بذلك على نزعات التقليد التى سادت فى عصره . بل إن آثره امتد إلى النهضة الفكرية الحديثة فقد ازداد ثراء الفكر الإسلامى بفضله ، و كان قدوة حسنة للعلماء المجتهدين . علما و عملا .

" فسلام على أبى حامد فى الصديقين و الشهداء و الصالحين و حسن أولئك رفيقا" .

و بعد " فأنى أشهد الله . أننى لم ادخر وسعا فى خدمة هذا البحث و إنما بذلت فيه قصارى جهدى . و لا أدعى أننى وصلت به حد الكمال فان الكمال لله تعالى وحده . لكنها محاولة متواضعة أقدمها

عسى أن تحوز بإذن الله القبـول عنـد البـاحثين فـى الدراسـات الفلسـفيـة الإسـلامية ، و مـا زالـت الرغبـــة الصادقـــة قائمـــة فـــى نفســـى علـــى مواصلـــــة البحـــث و الدراســة . راجيـا مـن الله تعـــالى التوفيـــق و السداد.

و آخر دعوانا " أن الحمد لله رب العالمين "

٢١سبتمبر ٢٠٠١

دكتور / محمد محمود أبو قحف

الباب الأول

قضية التأويل وموقف الإمام الغزالى من الفرق الإسلامية

محتويات الباب الأول

الفصل الأول

معانى التأويل وأصالته

١- معانى التأويل ومدلولاته :

تمهيد :

لا شك أن التـأويل قضيـة هامـة وأصيلـة فـى تـاريخ الفكـر الفلسـفى الدينى، ومن ثم فهى فى حاجة إلى البحـث والنظـر، ولا سيما مـن جـانب المتخصصين فى الدراسات الفلسفية والدينية، وقد كان التأويل وسـيلة فعالـة عند أرباب المذاهب الدينية من أجل الوصول إلى مضـامين النصـوص وتوضيح مدلولاتها ومحاولة التوفيق بينها وبين مـا توصـل إليـه العقـل مـن نظريـات فلسفية قامت الأدلة على صحتها.

ولكن محاولات الفرق الدينية وفلاسفة الأديـان فـى تـأويل النصـوص وشرح القضايا الإلهية لم تكن نقية قطعاً، بـل كـان يشـوبها أخطـاء كثـيرة، وكان مرد ذلك إما إلى المغالاة والإسراف لإخضاع منطوق الشـرع لأصولهـم، أو للنظرة المذهبية والشخصية عندهم .

وعلى ذلك فقد اختلفت الفرق فى التأويل، وتحكمت النظرة المذهبيـة فى اتجاهاتهم وأخذ التأويل معانى ومدلولات مختلفة.

ونود أن نشير فى هذا الفصل إلى معانى التأويل ومدلولاته لغة واصطلاحاً، ثم نتعرف على مواطنه ونشأته وتطـوره عـبر العصـور وهنـد المذاهـب الفكريـة الدينية.

أولاً : مدلول التأويل فى اللغة العربية :

يدل لفظ (التأويل) على معنيين: أحدهما لغوى، والآخـر اصطلاحـى ونود أن نشير هنا إلى مدلول اللفظ فى اللغة.

ففى تهذيب اللغة، ينقل الأزهرى، عن ثعلب بن الإعرابى "أن الأول

هو الرجوع. وقد آل يؤول اول- أى رجع"[١]

وفى مقاييس اللغة، يستخدم ابن فارس كلمة (أول). فى نطاق المعنى الذى استخدمه الأزهرى فيقول "آل الحكم إلى أهله، أى أرجعه إليهم، ويضيف ابن فارس معنى آخر فيرى أن تأويل الكلام هو عاقبته ويستند فى ذلك إلى قوله تعالى "وهل ينظرون إلا تأويله، يوم يأتى تأويله يقول الذين نسوه من قبل قد جاءت رسل ربنا بالحق" سورة الأعراف (٥٣) أى ما يؤول إليه وقت بعثهم ونشورهم[٢]

وعلى ذلك فإن مدلول الكلمة، حتى نهاية القرن الرابع الهجرى، كانت تستخدم بمعنى المرجع أو المصير أو العاقبة.

وفى لسان العرب، يذكر ابن منظور كل ما يتصل بمادة (أول) ومشتقاتها. واستعمالات اللفظ، يذكر أن مدلول (الأول ·الرجوع: آل الشىء يؤول أولا مآلا مرجع. وأول إليه الشىء رجعه، وألت عن الشىء ارتدت).

ويستعمل اللفظ عنده بمعنى التدبر والتفسير، فيقول :أول الكلام وتأوله. دبره وقدره، وأوله تأوله. فسره. وقوله تعالى "ولما يأتهم تأويله" سورة يونس (٣٩) أى لم يكن معهم علم تأويله.

وفى حديث لابن عباس: قول الرسول (ص) "اللهم فقهه فى الدين وعلمه التأويل" قال ابن الأثير : هو من آل الشىء يؤول إلى كذا، أى رجع وصار إليه

(١) الأزهرى (أبو منصور محمد بن أحمد ت عام ٣٧٠هـ) تهذيب اللغة - جـ ١٥ ص ٤٣٧ مادة (أول) تحقيق إبراهيم الإبيارى الدار المصرية للتأليف والترجمه ١٩٦٦

(٢) ابن فارس (احمد بن زكريا ت عام ٣٩٥) مقاييس اللغة جـ ١ ص ١٦٢ القاهره ١٣٦٦هـ

قال أبو منصور : يقال ألت الشىء أوله، إذا جمعته وأصلحته: فكان التأويل جمع معانى ألفاظ أشكلت بلفظ واضح لا أشكال فيه [١].

وعلى ذلك : فإن مدلول اللفظ فى المعاجم اللغوية يفيد معنى:

الرجوع والعود والعافية من ناحية أو التفسير والتدبر من ناحية أخرى.

وفى القاموس المحيط نجد أن مدلول اللفظ بهذه المعانى[٢] وفى محيط المحيط أيضاً. نجد أن مدلول التأويل : هو بيان أحد محتملات النص، وقيل هو الظن بالمراد. وأكثر ما يستعمل فى الكتب الإلهية،وقيل أنه مرادف للتفسير عند الأصوليين [٣].

وقد استعمل لفظ (التأويل) فى عصر الصحابة وتابعيهم، فى نطاق هذين المعنيين. وجدير بالذكر أن الرسول (ص) أشار إلى ذلك فى قوله تعالى "قل هو القادر على أن يبعث عليكم عذاباً من فوقكم" سورة الأنعام (٦٥) أى "أنها كائنة ولم يأت تأويلها بعد" .

وهذا معناه، أنه لم يحدث مدلولها العملى، وهو عين تأويلها وهو مصير المخاطبين ورعايتهم.

---

(١) ابن منظور (جمال الدين محمد بن مكرم الأنصارى ت ٧١١هـ) - لسان العرب جـ٣- ص ٣٣، ص ٣٤- ط الدار المصرية للتأليف والترجمة بدون تاريخ.

(٢) الفيروز أبادى (مجد الدين) القاموس المحيط جـ ٣ - ط ٤ - ص ٣٣١ - مطبعة دار المأمون - ١٩٣٨.

(٣) بطرس البستانى - محيط المحيط - (م الأول) ص ٥١، جـ ٥٢، بيروت ١٨٦٧م.

نظرت أيضاً إلى : أحمد بن محمد الفيومى- المصباح المنير - ط الاميرية ١٩٢٧م. أحمد حسن الزيات - المعجم الوسيط - جـ ١- ص ٣٢ مادة (أول) إشراف عبد السلام هارون - مطبعة مصر ١٩٦٠م.

ويضاف إلى ذلك دعا الرسول (ص) لابن عباس "اللهم فقهه فى الدين وعلمه التأويل" ، بمعنى التفسير والبيان، أو التدبر(١)

ثانياً : المعنى الاصطلاحى:

وبمرور القرون اتخذ لفظ التأويل مدلولاً اصطلاحياً، وأخذ العلماء ينظرون إليه نظرة خاصة، وفرقوا بينه وبين التفسير. فأصبح "التأويل يتعلق بالدراية، والتفسير ما لا يدرك إلا بالنقل كأسباب النزول" (٢).

وقد ورد المدلول الاصطلاحى للتأويل فى لسان العرب، (وهو من المعاجم اللغوية فى القرون التالية) فينقل ابن منظور عن ابن الأثير "أن التأويل : هو نقل ظاهرة اللفظ عن وضعه الأصلى إلى ما يحتاج إلى دليل لولاه ما ترك ظاهر اللفظ." (٣).

وقد ورد هذا المدلول أيضاً فى المعاجم اللغوية المتأخرة الأخرى(٤). ومن ناحية أخرى، فقد كثر استخدام التأويل بهذا المدلول فى كتب الأصوليين، فقهاء ومتكلمين، بل وفى العصور التى كثر فيها الجدل والنقاش حول أركان العقيدة أو توضيح مضامين النصوص.

فالمتكلمون يستعملون التأويل بمعنى "صرف الآية عن معناها الظاهر إلى معنى تحتمله إذا كان هذا المعنى الذى تصرف إليه الآية موافقاً للكتاب والسنة"(٥).

---

(١) محمد السيد الجليند- الإمام ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل - ص ٣٢- القاهرة ١٩٧٣

(٢) سليمان الجمل- الفتوحات الإلهية- جـ ١- ص ٢- المطبعة العامرية الشرقية بمصر ١٣٠٢هـ

(٣) ابن منظور - لسان العرب - جـ ١٣- جـ ٣٤- مادة (آل).

(٤) الزبيدى - تاج العروس جـ ٧- ص ٢١٤- مادة (أول) ط در صادر بيروت ١٩٦٠م

(٥) محمد السيد الجليندر- المصدر السابق- ص ٤٦

وقد شاع استخدام اللفظ بهذا المعنى فى عرف الأصوليين والفقهاء، فيذهب اللفظ بهذا المعنى فى عرف الأصوليين والفقهاء فيذهب الأمام السيكى فى جمع الجوامع فى توضيح المراد من المؤول "أنه حمل الظاهر على المحتمل المرجوع، فإن حمل لدليل فصحيح، أو لما يظن دليلاً وليس بدليل فى الواقع ففاسد، أولاً لشيء فلعب لا تأويل" (١).

وجدير بالذكر أن الإمام الغزالى عرف التأويل واستخدمه بهذا المدلول الاصطلاحى ولا سيما فى كتب علم الأصول،وفى رسائله التى عالج فيها قضايا علم الكلام، فيذهب فى المستصفى إلى أن التأويل عبارة عن احتمال يعضده دليل يصير به أغلب على الظن من المعنى الذى يدل على الظاهر. ويشبه أن يكون كل تأويل صرفاً للفظ عن الحقيقة إلى المجاز " (٢).

وفى الجام العوام يرى أن التأويل هو "بيان معنى اللفظ بعد إزالة ظاهره" وهذا إما يقع من العامى مع نفسه، أو من العارف مع العامى أو من العارف مع نفسه" (٣).

وقد شاع استخدام لفظ التأويل بهذا المدلول الاصطلاحى أيضاً، عند الصوفية، فيذهب السهروردى (أبو حفص عمر المتوفى عام ٦٣٣هـ) إلى أن المقصود بالتفسير هو هلم نزول الآية، أما التأويل فصرف الآية إلى معنى تحتمله، إذا كان المحتمل الذى يراه يوافق الكتاب والسنة، ويختلف ذلك باختلاف المؤول من صفاء الفهم والمعرفة والقرب من الله (١).

---

(١) البتانى جمع الجوامع للسيكى – جـ ٢– ص ٣٥– المطبعة الأزهرية بمصر ١٣٠٩هـ

(٢) الغزالى – المستطفى فى علم الأصول – ص ٢٨٢ – تحقيق مصطفى أبو العلا – ط الجندى ١٩٧١م.

(٣) الغزالى – الجام العوام عن علم الكلام – ص ٧٣ – (مجموعة القصور) ط الجندى، ١٩٧٠م.

وفى تصورى أنه عندما شاع استخدام التأويل بهذا المدلول الاصطلاحى فى القرون التى كثر فيها النقاش والجدل بين المذاهب الإسلامية. قد أفاد منه بعض طوائف الصوفية المتفلسفة وغلاه الشيعة من الباطنية أو القرامطة. ويضاف إليهم أيضاً فلاسفة الإسلام. يقول محمد رشيد رضا. يحمل التأويل فى القرآن على المعنى الاصطلاحى قول تمسكت به الباطنية فى دعواهم[٢].

إذ أن هؤلاء الصوفية والباطنية، ينظرون إلى نصوص القرآن نظرة تتمشى مع نظرياتهم وتعاليمهم. فيذهب المتصوف والباطنى فى شرحه للآيات القرآنية شرحاً يخرجها عن ظاهرها الذى يؤيده الشرع وتشهد له اللغة "[٣] وسوف يوضح مذهبهم فى الفصل القادم.

وقد كان يسيطر على هؤلاء اعتقاد. أن القرآن والشريعة لا يدلان فقط على ما يبدو ومقصوداً من دلالتهما اللفظية، بل تحتجب وراء هذه الدلالة أفكار أعمق، والمعنى الحقيقى للتنزيل الإلهى لا يتناهى عند هذه البسائط البادية من ظاهره[٤]

وعلى ذلك فإن الظواهر مجرد رموز وإشارات إلى معان باطنية خفية يختص بمعرفتها أمثالهم فقط. وعلى ذلك يكون التأويل وسيلتهم

---

(١) السهروردى – عوارف المعارف - ص ٥٠–ط الاستقامة بدون تاريخ

(٢) المنار جـ٣– ص ١٧٥– الاقهرة ١٩٦٠

(٣)دكتور محمد حسين الذهبى- التفسير والمفسرون - جـ ٣ ص ٥ - دار الكتب الحديثة - القاهرة– ١٩٦١م.

(٤) جولد تسيهر - مذاهب التفسير الإسلامى ص ٢٠٣ - ترجمة دكتور عبد الحليم النجار دار الكتب العربية الحديثة القاهره ١٩٥٥م

الوحيدة للتوصل إلى هذه المعانى الخفية.

وجدير بالذكر أن الفلاسفة اعتقدوا أيضاً أن ظواهر الألفاظ رموز وإشارات إلى حقائق وأمور تغيب عن أفهام العوام من الناس ولا تدل هذه الظواهر على المعنى المقصود منها، واعتقدوا أيضاً أنهم وحدهم القادرون على معرفة هذه الحقائق أو الأمور.

ووسيلتهم فى ذلك التأويل، الذى يعنى صرف اللفظ عن ظاهره إلى معنى آخر يحتمله، وهذا المعنى الذى تصرف إليه. ظاهر النص هو بلا شك المعنى الفلسفى نتيجة لنزعتهم فى محاولة التوفيق بين نظريات الفلسفة ومبادئ الوحى [١].

وسوف تجد فى الفصل القادم أنهم حاولوا تأويل مصطلح دينى بآخر فلسفى. بالإضافة إلى شرح الحقائق الدينية فى ضوء نظريات الفلسفة [٢].

ولا شك أن هذا المعنى الاصطلاحى للتأويل، والذى شاع استخدامه عند الفرق والطوائف الإسلامية، لم يكن مقبولاً عند بعض أهل السلف، خاصة الإمام ابن تيمية، لأن ذلك قد يؤدى إلى التنازع، والاختلاف. فيذهب الإمام ابن تيمية إلى أن التأويل فى عرف المتأخرين من المتفقهة والمتكلمة المحدثة والمتصوفة ونحوهم، وهو صرف اللفظ عن المعنى الراجح إلى المعنى المرجوح لدليل يقترن به. فإذا قال أحدهم هذا النص مؤول أو هو محول على كذا، قال الآخر خذا نوع من التأويل، والتأويل يحتاج إلى دليل، والمتأول

(١) نظرنا إلى: ابن سينا- تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات - ص ١٢٨، ط هندية ١٩٠٨م- رسائل إخوان الصفاء - ط دار صادر بيروت ١٩٥٨م.

(٢) دكتور محمد البهى- الجانب الإلهى من التفكير الإسلامى - دار الكاتب العربى، القاهرة ١٩٦٧م.

عليه وظيفتان: بيان احتمال اللفظ للمعنى الذى ادعاه وبيـان الدليـل الموجـب للصرف إليه عن المعنى الظاهر.

وهذا هو التأويل الذى يتنازعون فيه، فى مسائل الصفات، إذا صنف بعضهم فى أبطال التأويل، أو قال بعضهم آيات الصفات لا تؤول، وقال آخر: بل يجب تأويلها. وقال ثالث: بل التأويل جائز يفعل عنـد المصلحـة ويـترك عنـد المصلحـة، أو يصلح للعلمـاء دون غـيرهم، إلى غـير ذلـك مـن المقـالات والتنازع [١].

ويذهب ابن تيمية فى موضع آخر "أن أهل السنة متفقون على إبطـال تأويلات الجهمية. ونحوهـم مـن الملحديـن، والتـأويل المـردود، هـو صـرف الكلام عن ظاهره إلى ما يخالف ظاهره ... يرى أيضاً أن مدعى التأويل أخطأوا فى دعواهم أن التأويل هو تأويلهم الذى هو تحريف الكلم عن مواضعه وليس هو معنى القرآن [٢].

وفى الرسالة التدمرية يرى "أن هؤلاء صاروا مراتب ما بين قرامطـة وباطنية يتأولون الأخبار والأوامر، وفلاسفة يتـأولون عامـة الأخبـار عـن الله واليوم الآخر وأحوال الأنبيـاء، وجهيمـة ومعتزلـة يتـأولون آيـات الصفـات وآيات القدر وتابعهم فى ذلك متأخرى الأشعرية فى بعض آيات الصفات ومـا جاء فى اليوم الآخر وإن كانت تغلب عليهم طابع السـنية إلا أنـهم فـى نظـر ابن تيمية يحرفون الكلم عن مواضعه بتأويلاتهم [٣].

(١) الغمام ابن تيمية- الإكليل فى المتشابه والتأويل - ص ٢٤ ، ص ٢٥ - المطبعة السلفية- ١٣٩٤هـ.

(٢) المصدر السابق - ص ٢٢- ص ٣٤.

(٣) ابن تيمية - الرسالة التدمرية - ص ٣٠: ص ٤٠ ، ط٣، تحقيق محمد حـامد الفقى - المطبعـة السـنية ١٩٥٥م.

ومـن خلال نظرة الإمام السلفى ابن تيمية يتضـح لنا أن (التأويل) بمدلوله الاصطلاحـى الـذى شاع بـين هـذه الأوسـاط لم يكـن مرغوبـاً فيـه أو متعارفـاً عليـه عنـد السـلفيين مـن السـنية . بـل يعتـبر مسـتحدثا فـى الملـة الإسلامية.

إذ أن كلمة "التأويل" استعملت فى كلام العرب وفـى القـرآن خاصـة بمعنى التفسير أو بشىء قريب من معناه، فالتفسـير والتـأويل هـو : كشـف المراد عن الشيء المشكل، لكن العلماء فرقوا بينهما، فكثر استعمال التفسير، فيما يتعلق بشرح المفـردات والألفـاظ، أمـا التـأويل : فاسـتعمل فيمـا يتعلـق بالمعانى والجمل[1].

لكن . ! ما مدلول التأويل عند أهل السلف؟

سوف نجد أن مدلوله يختلف إلى حد كبـير، عمـا تعـارف بـه أهـل الكلام، والمتصوفة والباطنية والفلاسفة ومن تابعيهم.

وسوف تجد أيضاً أن مدلول التأويل عند السلفيين يتفق إلى حد كبير، مع مدلوله الذى ورد فى نصوص الوحى، وأخبرت عنه السنة.

ثالثاً : مدلول التأويل فى القرآن وعند أهل السلف :

إن مدلول (التأويل) فى نصوص القرآن، وأخبار الرسـول (ص) تتفـق أو تشير إلى ما ورد فى المعاجم اللغوية، ويمكن أن تعطى أمثلة لذلك.

مثال (١) :

وردت كلمة (التأويل) فى سورة النساء (٥٨) قال تعالى:

---

(١) دائرة المعارف الإسلامية – مجلـد (٩) – ص ١٦٣ – مـادة (تـأويل) إعـداد إبراهيـم خورشـيد، أحمد الشنتناوى، دكتور عبد الحميد يونس ط الشعب– حديثة بدون تاريخ.

"يا أيها الذين آمنوا، أطيعوا الله، وأطيعوا الرسول. وأولى الأمر منكم فإن تنازعتم فى شئ، فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر، ذلك خير وأحسن تأويلا" يقول الطبرى "أحسن تأويلاً . أى جزاء، وهو الذى صار إليه القوم . وقالوا .. أحسن عاقبة ومصيرا" [١].

"وفسرها مجاهد وقتادة (بالثواب) "

وفسرها : السدى، وابن زيد ابن قتيبية والزجاج (بالعافية) [٢]" وإلى ذلك ذهب ابن عباس . وذهب الجلالين إلى هذا المعنى "خبروا أحسن تأويلاً" أى مآلاً .. بمعنى العاقبة." [٣]

مثال ٢ :

تأتى كلمة التأويل بمعنى (الحقيقة) "ففى قوله تعالى (يوسف ١٠٠) هذا تأويل رؤياى من قبل "أى هذا تحقيقها" وقوله تعالى (آل عمران ٧) "وما يعلم تأويله إلا الله" أى لا يعلم حقيقته إلا الله [٤].

مثال ٣ :

تأتى كلمة التأويل هنا بمعنى (تعبير الرؤيا) "ففى قوله تعالى (سورة يوسف ٢١) "ولنعلمه من تأويل الأحاديث" عن السدى: أن المراد تعبير الرؤيا [٥]." وفى الجلالين "تأويل الأحاديث" أى تعبير للرؤيا. وهو

(١) ابن جرير الطبرى ، جامع البيان فى تفسير القرآن- جـ٦ ص ٢٠٥ - تحقيق محمود شاكر- دار المعارف ١٩٥٨.

(٢) محمد رشيد رضا - المنار - جـ ٣ - ص ١٧٤- ط المنار ١٩٦٠م.

(٣) سليمان الجمل - الفتوحات الإلهية - جـ ١ - ص ٤٤٥ - بالهامش.

(٤) المصدر السابق- جـ ١٠.

(٥) المصدر السابق، جـ ١٠.

أيضاً مقصود ابن عباس[1].

ويضاف إليـهم الإمـام الغـزالى .. فيقـول " اعلـم أن التـأويل يجـرى مجرى التعبير" [2].

مثال ٤ :

يأتى التأويل بمعنى (المرجع والمصير) فى قولـه تعـالى (يوسف ٣٦) "نبئنا بتأويله" (أى معرفة مدلولها الخارجى وما تصير إليه" [3].

مثال ٥ :

جاءت كلمة التأويل بمعنى (التفسير والبيـان) ففـى قولـه تعـالى مـن سورة الكهف (٧٧)٩٩٩ "سأنبئنك بتأويل ما لم تستطع عليه صبرا" " يذهب ابن عباس أن المقصود بذلك: أخبرك بتفسير ما لم تصـبر عليـه" [4] وإلى هـذا المعنى ذهـب الجلالـين والقرطبـى [5]. ولتوضيـح المـراد ممـا سـبق ذكـره، أن استعمال مدلول كلمة التأويل فى النص القرآنى لم يقصد به صرف اللفـظ عـن ظاهره إلى معنى يحتمله ولكن معناه هو ما دلت عليه المعاجم اللغوية بمعنـى المصير والعافية والرجوع، أو البيان والتفسير وتعبير الرؤيا.

وعندما دعا الرسول (ص) لابـن عبـاس فـى حديـث مشـهور "اللـهم فقهه فى الدين وعلمه التأويل" كان المراد من ذلك هو التدبـر أو بيـان معـانى الألفاظ دون صرفها عن ظاهرهـا، أى ذكـر دلالـة الألفـاظ وآثارهـا الواقعيـة الخارجية. كما أشـارت لغـة القـرآن . كمـا أن أهـل السـلف داروا فـى هـذا

(١) سليمان الجمل. الفتوحات الإلهية، جـ٢، ص ٤٦٤.
(٢) الغزالى. جوهر القرآن، ص ٣٢، تحقيق مصطفى أبو العلا ، الجندى، ١٩٦٤م.
(٣) سليمان الجمل. الفتوحات الإلهية، جـ٢، ص ٤٦٨.
(٤) الطبرى - جامع البيان - جـ١٦- ص ٦- (سورة الكهف) .
(٥) سليمان الجمل - الفتوحات الإلهية- جـ٣ -ص ٤١. ص ٤٤ .

النطاق ، فكان همهم الأول والأخير هو فهم النصوص . فما وجدوه صالحاً لأجرائه على مفاده أبقوه على ظاهره وفهموا منه الظاهر، وما وجدوا ظاهره غير صالح لمخالفته نصاً آخر محكماً أو لأن العقل لا يقر هذا الظاهر، فإنهم يكلون تحديده إلى الله تعالى (١).

وعلى هذا فقد اتخذت (كلمة التأويل) مدلولاً يتفق مع منهجهم. لذا يذهب الإمام ابن تيمية، "بأن التأويل في لفظ السلف له معنيان:

أحدهما : تفسير الكلام وبيان معناه، سواء وافق ظاهره أو خالفه، فيكون التأويل والتفسير عند هؤلاء متقارباً أو مترادفاً. وهذا ما كان يعنيه مجاهد، وابن جرير الطبرى" (٢).

والمعنى الثانى: مدلول لفظ التأويل عند السلف هو نفس المراد بالكلام فإن كان الكلام طلباً، كان تأويله نفس الفعل المطلوب، وإن كان خبراء كان تأويله نفس الشيء المخبر به.

ويعلق ابن تيمية على ذلك بقوله:

إن المراد بلفظ التأويل فى المعنى الأول : أن يكون التأويل من باب العلم والكلام، كالتفسير والشرح والإيضاح. وللتأويل فى القلب واللسان له الوجود الذهنى واللفظى والرسمى.

أما التأويل بالمعنى الثانى : المراد به تأويل نفس الأمور الموجودة فى الخارج سواء كانت ماضية أو مستقبلة(١).

---

(١) دكتور سليمان دنيا- محمد عبده بين الفلاسفة والكلاميين- جـ ١، ص ١٥ دار أحياء الكتب العربية- ١٩٥٨م.

(٢) ابن تيمية – الإكليل فى المتشابه والتأويل – ص ٢٥

فلفظ التأويل عند السلف اتخذ مدلولين: الأول: التفسير والبيان والثانى تدبر المعانى وإرجاعها إلى حقائقها الثابتة فى الخارج بما هو عليه من صفاتها، وشئونها وأحوالها، "ويتكون ذلك إما بضرب المثل ، وإما بالتقريب" [٢].

وعلى ذلك، فإن تأويل الأحاديث التى هى رؤيا المنام، هو نفس مدلولها التى تؤول (ترجع أو تصير إليه) فى الخارج.

ولفظ التأويل بمعنى (التعبير) معروف أيضاً عند السلف، والمفسرين وقد أشار إلى ذلك الإمام الغزالى : كما ذكرنا : فقال:

واعلم أن التأويل يجرى مجرى التعبير . وهذا التعبير لازم فى نظر الغزالى للكشف عن مدلول رؤيا المنام وما ينكشف للفرد أو يطالعه بروحه فى اللوح المحفوظ من مثالات فى حاجة إلى معرفة مدلولها [٣] وهكذا، نجد أن مدلول اللفظ يختلف من فرقة إلى فرقة ومن مذهب لآخر، طبقاً لمنهج كل منهما. تطور استخدام اللفظ طبقاً لتطور العصور والثقافات.

٢- التفسير والتأويل فى رأى الغزالى :

يعتبر علم التفسير ،أحد العلوم الشرعية التى حاول الأولون ضبطها باعتبار ما قالوا أن دراسة التفسير الهدف منها هو بيان لفظ القرآن،

---

(١) ابن تيمية – الإكليل والمتشابه والتأويل– ص ٢٦.

نظرنا فى ذلك إلى : ابن تيمية – الرسالة التدمرية – ص ٣٧– ، دكتور محمد حسين الذهبى – التفسير والمفسرون –جـ١– ص ١٤– دار إحياء الكتب العربية الحديثة – ١٩٦٢م، محمد السيد الجليند – ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل، ص ٢٠.

(٢) ابن تيمية – المصدر السابق – ص ٢٦.

(٣) الإمام الغزالى – جوهر القرآن– ص ٣٢.

والسنة[1]. ويقول ابن العماد "أن التفسير موضوعه هو فهم مراد الله تعالى من حيث المعانى ووجوه الإعجاز، ومواقع المناسبات، وغير ذلك وغايته الوقوف على معانى التنزيل [2].

ويذهب ابن عباس إلى أن تفسير القرآن على أربعة أوجه:

١- تفسير لا يسع أحد جهله.

٢- تفسير معرفة العرب بلغتها.

٣- تفسير تعلمه العلماء.

٤- تفسير لا يعلمه إلا الله [3].

ولا يهمنا، ونحن بهذا الصدد، التعرض لتاريخ التفسير ونشأته وتطوره عبر القرون، ولكننا نود أن نتعرض لمناقشة بعض المسائل التى تكون لها دلالتها فى هذا المضمار والتى تتعلق بموضوع التأويل.

لذا، فإننى سأركز على ناحيتين : الأولى : صلة التفسير بالتأويل. والثانية منهج التفسير الصحيح .. كما أوضح ذلك الإمام الغزالى فى الأحياء.

الناحية الأولى :

نجد أن استعمال الكلمتين فى القرن الأول، وعند المفسرين ، كابن عباس ومجاهد بن جبر، والطبرى، وغيرهم بمعنى واحد.

فالرسول (ص) استعمل التأويل بمعنى التفسير عندما دعا لابن عباس وقال "اللهم فقهه فى الدين وعلمه التأويل" . ويراد بالتأويل هنا

---

(١) دائرة المعارف الإسلامية – ص ٤١٠ – المجلد (٩) – مادة تفسير.

(٢) محمد السيد الجليند – ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل، ص ٤٢.

(٣) سليمان الجمل –الفتوحات الإلهية – جـ ٢– ص٢٥٨، نظرنا بالهامش (تفسير ابن عباس) .

التفسير والبيان.

وقال ابن عباس فى قوله تعالى "وما يعلم تأويله إلا الله" "أنا ممن يعلون تأويله، أى تفسيره وبيانه" [١].

وقد نحا هذا المنحى ابن جرير الطبرى فيقول "القول فى تأويل قوله كذا وكذا واختلف أهل التأويل فى هذه الآية، ومراد التفسير" [٢]. ولقد أشارت آيات الوحى إلى أن المقصود بالتأويل هو الشرح والتفسير، واستعملت الكلمة فى هذا المعنى، أى شرح معانى القرآن "وصارت حيناً آخر مرادفة للفظ التفسير، ثم اكتسبت نصيباً أوفر من التخصيص، ويكون التأويل بذلك جزءاً إضافياً للشرح اللفظى الظاهرى للقرآن، ولم يجد علماء السنة مسوغاً لإنكاره ما دام لا يناقض المعنى الظاهرى الحرفى للقرآن" [٣]. والرواية، ورأت المدارس الفكرية المختلفة، كالصوفية، والباطنية، والشيعية وأخوان الصفاء، والمدارس الكلامية والفلسفية، فى التأويل أداة صالحة يجعل آرائهم متفقة مع المعنى الحرفى للقرآن واستنباط آرائهم من نصوصه، أصبح التأويل يعنى شيئاً آخر، ومنهجاً معيناً، واتخذ معان مختلفة، كما وضحنا سابقاً.

وبذلك، نجد أن التأويل عندما يعنى تحويراً للألفاظ عن ظاهرها، وكل حسب فهمه وحد عقله، فإن ذلك يعنى إهمال التفسير النقلى أو الرواية إلى حد ما، ويزداد بذلك التلوين الشخصى للتفسير، كما ذهب الإمام فخر

---

(١) محمد السيد الجليند – ابنتيمية وموقفه من قضية التأويل ص ٤٠، نظر فى ذلك : تفسير ابن عباس – بهامش الفتوحات الإلهية – للجمل .. جـ١، جـ٢ محمد رشيد رضا – المنار – جـ٣– ص ١٧٥.

(٢) ابن جرير – جامع البيان – أماكن متفرقة.

(٣) دائرة المعارف الإسلامية – مجلد (٩) ص ١٦٢ – مادة (التأويل).

الدين الرازى المتوفى عام ٦٠٦ هـ، حيث أنه يشير كل ما يتصل بالرواية من مسائل كلامية"[1].

وإذا كانت كلمة التأويل والتفسير "تعنيان كشف المراد عن الشيء المشكل، إلا أن العلماء فرقوا بينهما: فأصبح التفسير يتعلق بشرح المفردات والألفاظ أما التأويل: فإنه استعمل فيما يتعلق بالمعانى والجمل "[2].

أما الناحية الثانية : التى تتعلق بمنهج التفسير الصحيح، فقد أوضحه الإمام الغزالى فى الأحياء:

فنجده يرفض دعوى الجمود. ويغلق الباب تماماً فى وجه من يزعم أن لا معنى للقرآن إلا ما ترجمه ظاهر التفسير، والذى يزعم ذلك مصيب فى الأخبار عن حد نفسه فقط، ومخبئ فى الحكم برد كافة الخلق إلى درجته. لذلك فهو يرى "أن فى معانى القرآن متسعاً لأرباب الفهم"[3]. ومن هذا المنطلق، فإنه يعتقد أن "العلوم كلها داخلة فى أفعال الله تعالى، وصفاته، وفى القرآن شرح ذاته وأفعاله وصفاته، وهذه العلوم لا نهاية لها وفى القرآن إشارة لها، وتفصيلها راجع إلى فهم القرآن، ومجرد ظاهر التفسير لا يشير إلى ذلك[4].

وإذا كان علماء التفسير يرون أنه يجب عدم الخوض فى المتشابهات

---

(١) دكتور فتح الله خليف – فخر الدين الرازى – ص ٤٢– دار المعارف بمصر ١٣٨٩هـ، ١٩٦٩م.

(٢) دائرة المعارف الإسلامية – مجلد (٩) – ص ١٦٣ – مادة (التأويل) نظرنا أيضاً: دكتور مصطفى زيد – دراسات فى التفسير – ص ١٥ – دار الفكر العربى – ط حديثة بدون تاريخ.

(٣) الغزالى – الأحياء – جـ ١– ص ٢٩٠ – دار إحياء الكتب العربية بدون تاريخ.

(٤) ابن تيمية – مقدمة فى أصول التفسير – ص ٢١، تحقيق جميل الشطى – ط الترقى بدمشق ١٩٣٦م.

من غير سند عن الرسول (ص)، بالإضافة إلى عدم رفع ظاهر اللـم عنى المفهوم من اللفظ حسب القوانين اللغوية، والقواعد الشرعية ، وأسباب النزول. رفض التفسير لمجرد الهوى والتعصب لمذاهب فاسدة [1]. فإن الإمام الغزالى يؤكد هذه الشروط والقواعد اللازمة لمنهج التفسير الصحيح، مع تأكيده أكثر على أن المنقول من ظاهر التفسير ليس منتهى الإدراك، وباطل قطعاً ألا يتكلم أحد فى القرآن بما لا يسمعه [2].

وسنده فى هذا الرأى ، "أن شرط السماع من الرسول (ص) قد لا يصادف إلا فى بعض القرآن. وما يقوله ابن عباس،وابن مسعود، فهو تفسير بالرأى. واختلف المفسرون فى تفسير بعض الآيات، كمل أن الله تعالى أثبت لأهل العلم استنباطاً وذلك يكون وراء السماع، قال تعالى "لعلمه الذين يستنبطونه منهم" [3] سورة النساء (٨٣) ويمكن أن تبلور نظرية الغزالى فى التفسير فى عدة نقاط:

١-يرى أن النقل والسماع لابد من ظاهر التفسير، إذ أن الغرائب لا تفهم إلا بالسماع وهى كثيرة، ولا مطمع فى الوصول إلى الباطن، قبل إحكام الظاهر، ثم بعد ذلك يتسع الفهم والاستنباط، ومن هذه الغرائب ما يوجد فى النصوص من اختصار وحذف وإضمار، وتقديم وتأخير . وغير ذلك كما (فى سورة البقرة ٩٣) قوله تعالى "واشربوا فى قلوبهم العجل" أى حب العجل . ويضرب الغزالى أمثلة كثيرة ولذلك، نرى الاقتصار عنها

(١) الغزالى – الإحياء – جـ ١ ، ص ٢٩٠.

(٢) الغزالى – الإحياء – جـ ١– ص ٢٩٠.

(٣) الغزالى – الإحياء – جـ ١– ص ٢٩١ – ص ٢٩٢

لعدم الإطالة [١].

٢-يؤكد الغزالى – ضرورة الفهم النام لأسرار المعانى، فكل ما يكتفى بفهم ظاهر العربية، ويبادر إلى تفسير القرآن،ولم يستظهر بالسماع والنقل فهم كمن فسر القرآن برأيه.

٣-يرى ضرورة أن يدرك المفسر، الفرق بين حقائق المعنى وظاهر التفسير فقوله تعالى، "وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى" (الأنفال ١٧) ظاهر تفسيره واضح، لكن معناه غامضة، فإنه إثبات للرمى ونفى له وهما متضادان فى الظاهر. ما لم يفهم أنه رمى من وجه، ولم يرم من وجه، والوجه الذى لم يرم رماه الله عز وجل".

٤-يؤكد الغزالى بأن شرط السماع فى التأويل باطل ولكن يجوز لكل واحد أن يستنبط من القرآن بقدر فهمه، وحد عقله، بشرط أن لا يكون له فى الشيء رأى وإليه ميل، فيتأول على وفق رأيه وهواه. كما ذهب إلى ذلك طوائف من الصوفية والباطنية [٢]. وهذا يتفق مع رأى المفسرين وأهل السلف [٣].

والواضح مما سبق : إن الإمام الغزالى يستعمل كلا اللفظيين (التفسير والتأويل)، بمعنى واحد ولم يفرق بينهما فى الاستعمال، فاستخدم لفظ التفسير ورادفه بلفظ التأويل، إذ أن مدلول أى منهما فى الاستعمال يفيد

---

(١) المصدر السابق، ص ٢٩٢.

(٢) المصدر السابق – ص ٢٩٢.

(٣) ابن تيمية – مقدمة فى أصل التفسير – ص ٢٠، ص ٣٠ – نظرنا أيضاً: ابن تيمية – الإكليل – ص ١٠. ص ٣٠

الآخر، والمقصود : بيان معانى الألفاظ ودلالتها، كل حسب فهمه وحد عقله. ثم وضع شروطاً أو أحكاماً يجب مراعاتها على من يقبل على هذا العمل. ومنهما أن يجمع المفسر أو المتأول بين شرط السماع بالنقل والتأويل بالعقل والاجتهاد بالرأى ومن خالف ذلك، فهو كمن فسر القرآن برأيه، وتأوله وفق هواه . وهذا فى نظره مخالف للمنهج الصحيح . لكن الغزالى فيما بعد يستخدم التأويل بالمعنى الاصطلاحى، وهو المعنى الذى شاع بين الأصوليين وعلماء الكلام والفلاسفة وبصفة خاصة فى مؤلفاته الكلامية والأصولية. وهذا ما سوف نكشف عنه من خلال الفصول القادمة.

٣- نظرة تاريخية لنشأة التأويل وأصالته :

أ - عند الإغريق وفلاسفة اليهود والمسيحية :

ظهر التأويل كحركة عقلية ناضجة وأصلية فى أعقاب قيام التيارات الفكرية الفلسفية، ومحاولات التوفيق بينه وبين ما نزل به الوحى من نصوص وحقائق دينية، وقد تبلورت هذه المحاولات بصفة خاصة عند فلاسفة الأديان الثلاثة.

لكننا نود أن نضيف إلى ذلك، أن مثل هذه الحركة العقلية لها جذور قديمة فى الفكر الفلسفى الإغريقى.

فقد عرف التأويل المجازى لدى الإغريق، واستخدموه فى أساطيرهم وقصائدهم الهوميرية، وكانت المدرسة الرواقية هى التى استخدمت هذه الطريقة منذ قيامها وكان "هومير" هو الشخصية البارزة التى حاولت كل طائفة أن تجتذبه إليها، وتنسب إليه طريقتها ومذهبها من خلال التأويل المجازى.

وعند الفيثاغوريين نجد رسالة "لغز قابس" تشرح طريقتهم فى التأويل المجازى، وتبين كيف يمكن إخفاء الحقائق وراء ستار كثيف من الألفاظ المجازية،فالحقائق مختفية بنفسها ولا يمكن أن يصرح بها عارية عن الرمز، وإنما تتخذ من الرمز ما يكون لها نقاباً تختفى وراءه، سواء كان هذا الرمز شخصية أسطورية أو دينية، أو رسماً فى لوحة فنان، ولكى نصل إلى معنى هذه لرموز أو الرسوم ن يجب أن تؤولها تأويلاً مجازياً [١].

ومن ثم يستبين أن التأويل المجازى طريقة لابد منها للوصول إلى الحقيقة ولا غنى عنه عند الفيثاغوريين [٢].

وجدير بالذكر أن الرموز العددية لعبت دوراً هاماً فى الفلسفة الفيثاغورثية فقد أشاروا بها إلى أشياء العلم. فالعدد اصل العالم ولجميع الكائنات والواحد هو النقطة، والاثنين الخط،والثالثة السطح، والأربعة الجسم، والخمسة الصفات المادية، والستة الحياة، والسبعة العقل [٣].

وعلى ذلك فإن فكرة التعبير بالرمز عن الحقيقة تعتبر فكرة قديمة كانت معروفة لدى الفيثاغوريين، ومستعملة فى شرح الأساطير اليونانية والهوميرية.

وقد رأى الباحثون أن ألفاظ التوراة لم تكن سوى حجباً ورموزاً لستر الحقائق وتعميمها على جمهور الناس، أما ظاهر الشرع من الأوامر أو

---

(١) أمين بريهية – الآراء الدينية والفلسفية لفيلون السكندرى ص ٦١ – جـ ٨١ – ترجمة د. محمد يوصف موسى ط الجلبى ١٩٥٤م.

(٢) محمد السيد جليند – ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل – ص ٢٠٣.

(٣) د. عوض الله جاد حجازى، السيد نعيم– الفلسفة الإسلامية وصلاتها بالفلسفة اليونانية – ص ٣٧– القاهرة ١٩٥٩م.

النواهى فهى ألفاظ حرفية للمعنى المقصود من الشرائع، أما استشفاف هذه المعانى من وراء هذه الرموز فإن ذلك من خصائص الحكماء والمرتاضين.

وقد أشار أيضاً إلى أن هناك تشابه بين فكرة التعبير الرمزى بين هؤلاء وبين الطريقة التى سلكها ابن سينا والقرامطة والباطنية وبعض الصوفية فى شرحهم للنصوص الدينية. ويضاف إلى ذلك أيضاً،فكرة الظاهر والباطن، وأن الظاهر هو حظ الجمهور، أما الباطن فلا يقف على حقيقته إلا الحكماء المرتاضون [١].

وعلى هذا فمن المحتمل أن يكون هناك علاقة تاريخية بين طريقة التأويل عند بعض فلاسفة المسلمين، وبين طريقة فلاسفة الإغريق أو اليهود.

ولكننا نود أن نعرف شيئاً عن طريقة التأويل ونشأتها عند فلاسفة اليهودية والمسيحية . ثم نتجه بعد ذلك إلى المسلمين.

فقد بدأت حركة التأويل تشق طريقها فى نصوص التوراة والإنجيل على يد كبار فلاسفة اليهودية والمسيحية الأوائل، أمثال فيلون السكندرى Philo [٢] وكل من كليمنت Clement، و أوريجين Oregen فى الديانة المسيحية [٣].

ففى كل من الديانتين يصطنع المفكرون الدينيون منهج التأويل لاعتقادهم أن الكتب السماوية تخاطب الناس جميعاً ،ولهذا تحتاج فى غير

(١) محمد السيد الجليند – ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل – ص ٢٠٦، ص ٢٠٧.

(٢) د. محمد البهى – الجانب الإلهى من التفكير الإسلامى– ص ٢٦٢ – ولد فيلون السكندرى عام (٢٠ أو ٣٠ ق.م، وتوفى عام ٥٤ م.) .

(٣) د. محمد البهى– الجانب الإلهى من التفكير الإسلامى – ص ٢٦٢.

قليل من الحالات لاستعمال الرموز والأمثال والمجازات فى سبيل تقريب الحقائق إلى الفهم، فيقتنع العامة بظواهر النصوص،ويجد الخاصة فيها من الإشارات مت يدفعهم إلى تأويلها لإدراك الحقائق المستورّة وراء الألفاظ[١].

فطريقة التأويل التى ابتدعها علماء اليهود، تعتبر نوعاً من محاولة الملائمة بين الدين والفلسفة، أو تعاليم كل منهما، "فقد كان شرح الحقائق الدينية المجملة بالآراء الفلسفية، أو تأويل العبارات الدينية بما يلائم أقوال الحكماء"[٢]، سمة امتاز بها عصر التوفيق بين العقل والوحى الدينى" وغالباً كانت الحقائق الدينية التى تؤول بالآراء الفلسفية، هى أقوال الدين فى الخلق والطبيعة، كما أن العبارات الدينية التى تؤول بما يلائم أقوال الحكماء، عبارات الدين فيما بعد الطبيعة ،فما كان يرد فى الفلسفة كان يرد إلى الدين، وما فى الدين يمكن أن يرد إلى الفلسفة على طريقة الموفق أو المؤول وميوله" [٣].

ويعتبر ارستوبولس Aresto Poles من المهدين لحركة التأويل "وسابق على عهد فيلون، ونسبوا إليه عملية التزييف فى تعاليم الفلسفة والدين وحاول رد تعاليم الفلسفة الإغريقية للدين الموسوى،واستنباط آراء الفلاسفة والشعراء واليونان من نصوص التوراة"[٤].

ثم جاء فيلون السكندرى . "وحاول التوحيد بين، موسى وأفلاطون وزينون وحاول تأويل صفات الله التى لا تليق به، تأويلاً مجازياً، كذلك

(١) أميل بريهيه – الآراء الدينية والفلسفية لفيلون– ص ٨٢، ص ٨٥.
(٢) د. محمد البهى– الجانب الإلهى من التفكير الإسلامى – ص ٢٦٢.
(٣) المصدر السابق – ص ٢٦٢.
(٤) المصدر السابق– ص ٢٦٣.

تـأول أشـخاص قصـص التـوراة، وجعلـها رمـوزاً لبعـض حـالات النفـس الداخلية"[١] كذلك فإن منهج التـأويل المجـازى الرمـزى عنـد فيلـون وسـيلة لتحويل أشخاص قصص التوراة إلى رموز يعبر بها عن جوانب الخـير والشـر فى النفس[٢]. وعلى هذا فالدلالات الرمزية التى تصطبغ بها نصوص التـوراة عند فيلون، إنما تعبير عن فلسفة أفلاطون[٣].

ويمكن أن تعطى مثالاً ،لهذا اللون من التأويل عند فيلون، فقد كـانت قصة الخلق، مصدراً إيحائياً لابتداع منهج التأويل المجازى الرمزى.

"فهى تمثل رموزاً إيحائية تفسر حالات النفس الإنســانية، تفسـيراً داخلياً، كما أنها تمثل عنده تقلبات النفــس البشـرية، بـين حـالات الخـير والشر، والرذيلة والفضيلة.

فآدم مثال للنفس العارية عن الفضيلة والرذيلة، تراه يخرج من هـذه الحالة بالإحساس المرموز به، (حواء) التى تغريها اللذة والسـرور، المرمـوز لها (بالحية) وبهذا تلد النفس العجب، المرموز له (قابيل) مع كل مـا يتبـع ذلـــك مـــن سوء، ومن ثم نجد الخير المرموز له (هابيل) يخرج من النفـــس ويبتعد عنها.

وأخيراً تفنى النفس فى الحياة الأخلاقيـة، لكـن تنمـو بـذور الخـير التى فى النفس بسبب الأمل والرجاء، المرموز له (بـأينوس) والنـدم المرمـوز

(١) دكتور- الشحات السيد زغلول - الاتجاهات الفكرية فى التفسير ، ص ٣٠٣.

(٢) محمد السيد الجليند - ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل ص ٢٠٤.

(٣)دكتور نجيب بلـدى - تمـهيد لتـاريخ مدرسـة الإسـكندرية - ص ٨٨- ط معـهد دون بوسـكو - ١٩٦٢.

له (بادريس)، ثم ينتهى الأمر بعد ذلك إلى العدالة المرموز لـه (بنـوح) ثـم الجزاء على ذلك، وهو التطهير التام، المرموز له (بالطوفان). "(١)

وقد كان فيلون يـتأول أحياناً "تلك الرسوم والرموز التى توجـد علـى المعابد لكى يستخرج منها مذهباً أخلاقياً"(٢).

ثم عرفت طريقة التأويل المجازى الرمـزى، لـدى طوائـف اليـهود- تذكر على سبيل المثال، "طوائف الترابيتون" وطوائف "الاسبتية" فقـد توطـد عند هؤلاء، تحت تأثير إغريقى تقليد يهودى، يحتوى على طريقـة التـأويل المجازى (٣).

أما طريقة التأويل بين علماء وفلاسفة المسيحية ، فقد كان لهـا أكـبر الأثر فى توجيـه مسـار الفكـر المسيحى، ونشـأ بسـببها حركـات التمذهـب المسيحى الذى ساد العالم المسيحى حتى الآن .

لكن ما يهمنا هو معرفة منهجهم فى التأويل، وكيف قابلوا نصـوص الإنجيل بهذا المنهج العقلى.

إن مسألة التوفيق بين الفلسـفة والديـن، كـانت معروفـة عنـد علمـاء المسيحيـــة ، وأدى ارستوبولوس دوراً هامـــاً فى تأكيد هـــــذه الفكرة عنـد

---

(١) إميل بريهيه- الآراء الدينية والفلسفية لفيلون - ص ٦١، ص ٨١.

(٢) المصدر السابق، ص ٦٢.

(٣) المصدر السابق- ص ٨١.

(طوائف الاسينية من اليهود، وجدوا بفلسطين، وعرفوا بمنهج التـأويل المجـازى أمـا طوائـف الترابيتون، فقد وجدوا وعاشوا بالقرب من بحيرة مريوط) .

انظر فى ذلك المصدر السابق، دكتور الشحات السيد زغلول - الاتجاهات الفكريـة فـى التفسـير ص ٣٠٢.

المسيحيين لأن أضفى على الفلسفة الإغريقية ألوان القداسة والعصمة[١].

وفى البداية فإن العقلية المسيحية كانت تعتبر الإنجيل "يتلى على المؤمنين به فى بداية الحياة الدينية ، فيفهمون آياته، ولم تكن العقلية المسيحية الأولى تقف عند تعبيراته المحتملة فى الدلالة ، مثل (ابن الله) و (كلمة الله) أكثر من أن تدرك معنى نفسياً، يبدو لها فى غاية الوضوح، بمنزلة الأمر القطعى الذى لا يحتمل العبيد غيره [٢].

ولكن فى غضون القرن الثانى للميلاد، تغيرت البيئة المسيحية، ولقحت بعنصر ثقافى يمتاز بالتجديد، فابتدأت المسيحية المفلسفة، تحمل "نبوة عيسى" وأنه "كلمة الله" ، على معنى يخالف فى الغالب فهم عامتهم ، وتحمله على المعنى غير الظاهر فى الدلالة. [٣]"

وقد أدرك كل من (كليمانت المتوفى فى عام ٢١٧م) ، وأوريجين الذى عاش ما بين عام ١٨٥ ، ٢٥٤م، دوراً هاماً فى هذا المضمار، فاستخدم كليمانت الفلسفة اليونانية فى شرح الآثار المسيحية، وكانت محاورة فيدون، من الدراسات الفلسفية التى درسها، وكان مبدؤه، أن فلسفة سقراط وأفلاطون بوجه خاص، غير معارضة للمسيحية [٤]" أما أوريجين فقد سار فى طريقة التأويل المجازى الرمزى " واعتقد بأن الكتاب المقدس له ثلاثة معان: مادى ونفسى، وروحى، وأورد فى تفسيره كثيراً من الإشارات الرمزية التى

(١) دكتور محمد البهى – الجانب الإلهى من التفكير الإسلامى – ص ٢٦٣.

(٢) المصدر السابق– ص ٦٨.

(٣) المصدر السابق – ص ١٠٠، ص ١٠١.

(٤) دكتور الشحات السيد زغلول – الاتجاهات الفكرية فى التفسير ص ٣٠٤.

اتضحت فيها الروح الإغريقية"[١].

ولذلك فإن أوريجين له ثلاث طرق فى شرح وتأويل النصوص "فيتبع شرحاً حرفياً للعامة، وأخلاقياً للمتقدمين،وشـرحاً رمزيـاً صوفيـا للخاصـة، بالاعتماد على نور الإلهام والبصيرة"[٢] ، وهو ما يسمى بالحكمة الإشـراقية عند صوفية المسلمين." ولكنه لم يصطدم بنصـوص قطعيـة الدلالـة ، كمـا أنـه اعتمد على عبارات وردت فى النص المسيحى، واعتمد أيضاً علـى الاسـتعمال اللغوى، فالشرح الحسى ليس عملاً عقلياً عميقاً [٣].

ويمكن أن نعطى مثالاً لهذا اللون من التأويل المجـازى الرمـزى عنـد علماء أو فلاسفة المسيحية، فقد ذهب أوريجين "إلى القـول باتحـاد اللاهـوت بالناسوف فى طبيعة المسيح، وفسر بنوة عيسى لله، بأنه قول مجازى ،يـراد به أن عيسى قريب، وأثير لدى الله، وأنه مثال للعقل الكلى الذى يلى الواحد فى المرتبة"[٤] . وعلى ذلك:

فابن الله ، التى وردت فى الإنجيل تعنى فى شرح أوريجين، "قـرب المنزلة والدرجة، كما أن النبوة والأبوة، كمـا تحمـل علـى المعنـى الحقيقـى، فإنها أيضاً تحمل على معنى مجازياً عرف اللغة، وعندما يتناول "كلمـة الله" بالشرح،لم يرد بالفظ أو العبارة بل أراد معنى نفسياً، وهـو العقـل (logas) فيصبح هو عقل الله القريب منه،فالله وابنه، أو الله وكلمته، قديمان لأن العقل

(١) المصدر السابق، ص ٣٠٤.

(٢) دكتور محمد البهى – الجانب الإلهى من التفكير الإسلامى . ص ١٠٣.

(٣) المصدر السابق- ص ١٠٤.

(٤) دكتور محمد أبو ريان –تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام – ص ٧٢ دار الجامعات ١٩٧٣م.

عندما يتصور وجود الله، يتصور فى نفس الوقت وجود كلمته معه [١].

وقد سقط أوريجين بذلك عقيدة الحلول ، كما سقط من جاء من بعده "فالكلمة أو العقل، حل فى عيسى، فكان عيسى إنسان له صورة خارجية إنسانية) وصورة داخلية إلهية".

وقد تابع هذه الطريقة فى التأويل المجازى الرمزى، فلاسفة المسيحية، أمثال "أريوس Arius، ونسطوريوس Nestorius، وهما من زعماء المذهب العقلى فى شرح نصوص الدين، ولكن جاء فى أواخر القرن الرابع الميلادى القديس ديسقورس Diskors، متابعاً هذه المدرسة، وتبعه أبناء الكنيسة فى نقيا Nicea فى الشرق الأدنى، لكنهم لم يتعمقوا كثيراً فى التأويل العقلى، وقد مالوا نحو التأويل المادى" [٢].

مما سبق نجد أن طريقة التأويل المجازى الرمزى، ظلت متتابعة ومتنقلة من الفلسفة الإغريقية، إلى الفلسفات اليهودية والمسيحية، أضف إليه التأثير المباشر للفلسفة الإغريقية فى هذه الفلسفات العقائدية.

ب- نشأة التأويل عند المسلمين :

دلت المصادر، على أن التأويل كحركة عقلية نشأ فى عصر متأخر، عن الصدر الأول ، إذ أن "الصدر الأول، إنما صار إلى الفضيلة الكاملة، والتقوى دون تأويلات ومن كان منهم وقف على تأويل، لم ير أن يصرح به، وأما من أتى بعدهم فأنهم لما استعملوا التأويل، قل تقواهم أو تفرقوا" [٣].

---

(١) دكتور محمد البهى- الجانب الإلهى من التفكير الإسلامى- ص ١٠٥.

(٢) المصدر السابق، ص ١٠٦، ص ١٠٧.

(٣) ابن رشد – فصل المقاول فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال – ص ٤٦ مطبعة دار الشروق- بيروت ١٩٧٥م.

ذلك لأن الرسول (ص) كان يبين للصحابة كل معانى القرآن وألفاظه[1] وقد ظهرت نزعة عقلية، فى محاولة لفهم نصوص الوحى، بعد وفاة الرسول (ص) عند كبار المفسرين فى مكة، أمثال مجاهد بن جبر المتوفى عام ١٠٤ هـ، فضرب مثلاً رائعاً للحرية العقلية، فى محاولة فهم النص القرآنى، الذى يبدو ظاهره بعيداً، فإذا مر بنص قرآنى من هذا القبيل،كان ينزله على التشبيه والتمثيل"[2] فمثلاً يفسر قوله تعالى "ولقد علمتهم الذين اعتدوا منكم فى السبت،فقلنا لهم كونوا قردة خاسئين" سورة البقرة (٦٥) بقوله:

"مسخت قلوبهم، ولم يمسخوا قردة، وإنما هو مثل ضربه الله لهمن كمثل الحمار يحمل أسفاراً.ويفسر قوله تعالى (سورة القيامة ٢٢، ٢٣) "وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة" بقوله "تنتظر الثواب من ربها ورأى فى ذلك فيه إشارة للرغبة فى انتظار جزاء الله . فلا أحد من الخلق يراه.

لكن الطبرى، لم يرتض هذا الشرح أو التفسير وقال : قول مجاهد ، لظاهر ما دل عليه كتاب الله تعالى"[3].

وفى تصورى أن شرح مجاهد، لون من التأويل المجازى العقلى، الذى تأثر به أو استخدمه المعتزلة من بعده، ولكنه لم يكن معتزلياً، فالمعتزلة لم تظهر فى عصره وفى مدرسة المدينة "كان زيد ابن أسلم المتوفى عام ١٣٦هـن يعرف بغزالة العلم وكان ثقة، ولكنه كان يكثر القول فى

---

(١) ابن تيمية – مقدمة فى أصول التفسير – ص ٥، ص ٦ تحقيق جميل الشطى ط الترقى ١٩٣٦م.

(٢) دكتور محمد حسين الذهبى – التفسير والمفسرون- جـ ١- ص ١٠٥.

(٣) المصدر السابق- ص ١٠٦ – نقلاً عن الطبرى – البيان – جـ ٢٨ – ص ١٠٤.

القرآن بالرأى" [١].

أما فى مدرسة العراق :فقد كثر الرأى، "وبصفة خاصة فى مسائل الخلاف فأثر ذلك فى لتفسير، إذ أن استنباط مسائل الخلاف الشرعية، نتيجة من نتائج أعمال الرأى والاجتهاد فى فهم النص والسنة" [٢].

كما أن فى العراق ، ظهرت أكبر مدارس التفكير العقلى، فى الإسلام فقد كان الحسن البصرى يحضر حلقات الدرس بمسجد البصرة، ويلقى لتلاميذه بافانين العلوم. وقد ولدت مدرسة المعتزلة على يد مشيختها الأوائل، ثم أتى إمام الهدى أبو الحسن الأشعرى فى القرن الثالث الهجرى فوضع الأساس الأول للمدرسة الأشعرية. ويمكن اعتبار ذلك حركات تمهيدية لنشأة وظهور منهج التأويل العقلى فى الإسلام، أو عند المذاهب الإسلامية المختلفة.

إذ أن التأويل قد ظهر وتوطدت أركانه على نطاق أوسع وبشكل مذهبى، عندما "أثيرت مسائل الكلام، وظهر التعصب المذهبى بين الفرق الإسلامية وترجمت كتب الفلسفة، وامتزجت هذه الثقافات، وما يتعلق بها من أبحاث التفسير، وتغلب الجانب العقلى على النقلى، وتحكمت الاصطلاحات الفلسفية والمذهبية فى عبارات القرآن بالإضافة إلى ظهور تيارات التصوف الفلسفى،والتشيع الباطنى"[٣].

وقد يجد بعض الباحثين عن نشأة التأويل بعض الصعوبات لأن ما

---

(١) المصدر السابق – ص ١١٨.

(٢) المصدر السابق– ص ١١٨.

(٣) المصدر السابق، ص ١٤٦، ١٤٧.

لدينا من أخبار عن النشأة، قليل ويكتنفها كثير من التشويه والنقص مما يؤدى إلى اعتباره خارجى وغريب عن المادة الإسلامية [١]. ولكننا قد :نلتمس بداية التأويل عند المتكلمين "فى أواخر العصر الأموى، عندما ظهرت بدعة القدرية، ونظروا فى نصوص القرآن لتأويل ما تدل عليه الآيات فمن قال بالجبر أول كل آيات الاختيار، ومن قال بالاختيار أول كل آيات الجبر، وسال بعد ذلك السيل العباسى" [٢].

وإذا كانت مسائل الكلام قد أثيرت حول، الجبر والاختيار، والصفات الإلهية فى أواخر العصر الأموى وبداية العصر العباسى، فإن منهج التأويل بدأ منذ هذه اللحظات، وتجاذبه فريقان أحدهما: جبرى، والثانى : قدرى.

فالأول: المجبرة الأوائل (أو الجهمية) من أصحاب منهج التأويل العقلى فى المشرق، وقد ظهر أصحاب هذا الاتجاه بعد ما راعهم الحشو، بالإضافة إلى معارضتهم لمنهج السلف (الظاهر) - وبهذا ظهرت الاصطلاحات الفنية: العقل مقابلاً للنقل، التأويل مقابلاً للتقليد، الدراية مقابلاً للرواية. ويعتبر الجعد بن درهم، حامل لواء هذا المذهب العقلى، وقال بخلق القرآن ، وكان كثيراً ما يسال عن صفات الله تعالى، وكان ينفى إثبات الكلام لله تعالى والخلة لإبراهيم، وقال ما كلم الله موسى تكليماً، وما اتخذ الله إبراهيم خليلاً" [٣] وهذا يعتبر تعطيل لصفات الله تعالى، وقد قتل

---

(١) دكتور النشار - نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام - جـ- ص ٣٥٠.

(٢) أحمد أمين- ضحى الإسلام ط ٣- جـ ١- ص ٣٨٧- مكتبة النهضة المصرية ١٩٣٣م .

(٣) دكتور النشار- نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام- جـ ١ ، ص ٣٦٠.

بالكوفة عام نيف وعشرين مائة،وقد اتصل به جهم بن صفوان، وتأثر به،فأخذ عنه منهج التأويل" (١). لقد أول الجهم ،آيات الصفات، ونفاها كصفات ثابتة . فذهب فى تأويل قوله تعالى "ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام(سورة الرحمن ٢٧)" أنه إشارة مجازية إلى بقاء الله، وقوله تعالى "يد الله فوق أيديهم" (الفتح ١٠) أى قدرة الله، وأنكر السمع والبصر لله تعالى، وتأويل يد الله "بالنعمة" ونفخت فيه من روحى (ص ٧٢) بأنها الأمر الإلهى. وأول الاستواء بالاستيلاء، وأنكر العرشية والكرسية من حيث الصفات المادية" (٢).

ولاشك أن جهماً بذلك يحاول رد قول المجسمة، فى تفسير هذه الصفات تفسيراً مادياً . وقد انتشر ذلك فى خرسان: عند مقاتل بن سليمان المتوفى عام ١٥٠هـ إذ أنه يعتبر أول من فسر القرآن كاملاً من علماء خرسان"(٣).

وقد انتقلت تلك النزعة العقلية فى التأويل، وتأثرت بها مدرسة المعتزلة بعد ذلك" وتذكر المصادر أنه اتصالاً حدث بين الجهم بن صفوان وبين واصل بن عطاء شيخ المعتزلة الأول، وقد قتل الجهم عام ١٢٨هـ"(٤) أما الفريق الثانى : الذى أثر فى مشيخة المعتزلة، فى طريقة التأويل، فهم القدرية، ينتسب هذا القول إلى "معبد بن خالد الجهنى، الذى قتل عام ٨٠هـ

---

(١) دكتور الشحات السيد زغلول – الاتجاهات الفكرية فى التفسير– ص ٢٥٠.

(٢) دكتور النشار – نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام – ص ٢٦٣.

(٣) دكتور عبد الله محمود شحاتة – القرآن والتفسير – ص ١٠٤، الهيئة المصرية للكتاب ١٩٧٤.

(٤) دكتور – النشار – نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام جـ ١ – ص ٣٧٢.

انظر أيضاً– الشهر ستانى– الملل والنحل – جـ ٢،١ ط الخانجى بمصر.

وقد كان الرجل يدافع عن شرعية التكاليف، ونفى أن يكون القدر سالباً للاختيار[١]" فكان لهذه النزعة العقلية أثر كبير فى توجيه أفكار المدرسة الاعتزالية، مما حفزهم لمحاولة الاجتهاد فى النص أو الحقائق الدينية عن طريق العقل.

وجدير بالذكر أن لكل من "عمر المقصوص وغيلان بن مسلم الدمشقى، أثر كبير فى تدعيم هذا الاتجاه القدرى، فى بداية نشأته ومن الداعين المخلصين له"[٢].

فقد أخذت مدرسة المعتزلة، من كلا الاتجاهين، أخذا منهجياً، فأخذت من الجهمية طريقة التأويل العقلى المجازى للصفات ، وأخذت من القدرية طريقة التأويل بالإضافة إلى تأثر مشيخة المعتزلة بالمذهب القدرى[٣].

أما التأويل فى المدرسة الكلامية الأشعرية، فتلاحظ أن الإمام الأشعرى المتوفى عام ٣٢٥هـ لجا إلى التأويل فى كتابه (اللمع) ويقدم الدليل العقلى تلو الدليل ليستدل على إثبات صفات الله ،بطريقة اعتقد بعض الباحثين أنه يقترب إلى حد ما من المعتزلة وطريقتهم [٤].

والذى يطلع على كتاب "اللمع للأشعرى" يلاحظ أن منهجه يقترب

---

(١) دكتور النشار – نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام –جـ ١ ص ٣٣٩.

(٢) المصدر السابق– ص ٣٥١.

(٣) المزيد من الدراسة انظر المراجع الآتيى: ١– ابن قتيبة– تأويل مختلف الحديث– ط الأزهر – ١٩٣٦. ٢– دكتور النشار . ٢– نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام – جـ ١.

(٤) دكتور الشحات زغلول – الاتجاهات الفكرية فى التفسير– ابن تيمية – الرسالة الحموية ، الرسالة التدمرية – تحقيق محمد الفقى ١٩٥٥م.

دكتور محمد أبو ريان – تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام ص ٢٢٢.

إلى حد ما من منهج التأويل المجازى، إلا أنه لم يلجا إلى النفى والتعطيل كما ذهبت المعتزلة ولكنه اتخذ من الأدلة العقلية وسيلة لإثبات النصوص.

وسوف نوضح ذلك بالتفصيل فى الصفحات التالية. وقد تابع الإمام الغزالى حركة التأويل باهتمام بالغ ، فحاول ضبط هذه الحركة، ووضعها فى قالب عقلى مناسب وضع لذلك قانوناً للتأويل، بالإضافة إلى تصنيفه للفرق التى تحدثت عن التأويل وقسمهم إلى خمس فرق [1] ، وبهذا يعتبر الإمام الغزالى "أول من كتب فى التأويل بطريقة منظمة من الأشاعرة ووضع لذلك منهجاً دقيقاً سوف نتحدث عنه فى الباب القادم.

ولقد بدأت حركة التوفيق بين الدين والفلسفة منذ عهد مبكر، يرجع تاريخه إلى القرن الثانى والثالث الهجرى، وذلك على أثر ترجمة التراث اليونانى، والهندى والفارسى إلى اللغة العربية، وبصفة خاصة فى عهد المأمون العباسى، وعلى أثر هذه الحركة نشأت حركة التأويل، للتوفيق بين مصطلحات الفلسفة، ومبادئ الدين الإسلامى، أو شرح مبادئ الدين فى ضوء نظريات الفلسفة، ويعتبر الكندى (أبو يوسف يعقوب بن اسحق الكندى) المتوفى عام ٢٨٥م أو من حاول خوض هذا المجال.

فقد أقام الكندى تفسيره للآيات القرآنية على أساس عقلى، كما أن نظرية العقل ظهرت أول مرة عنده [2]. ومن ناحية أخرى "نجده يفسر مصطلحاً دينياً بمصطلح فلسفى، فيفسر لفظ (الملك) فى الدين، (بالعقل) فى الفلسفة ولفظ الشيطان فى الدين (بالنفس الغرائزية) فى الفلسفة

---

(١) الغزالى – الجام العوام عن علم الكلام،قانون التأويل – مجموعة القصور ط الجندى ١٩٧٣م.

(٢) د.الشحات السيد زغلول – الاتجاهات الفكرية فى التفسير، ص ٣٠٢.

الإغريقية"[1] ويعتبر الكندى فى نظر الباحثين "حلقة وسطى بين علم الكلام والفلسفة، وكلن يدين بمذهب المعتزلة، ويدين بمذهب التأويل، وإعلاء سلطة العقل"[2]. وقد ظهر عند الكندى أيضاً نوع من التأويل المجازى، إلى جانب التأويل الفلسفى الرمزى "فيؤول قوله تعالى (كن فيكون) (يس ٨٢) أن الله يريد فيكون مع أرادته، ما أراد إذ ليس الله مخاطب ولكن جرت على ذلك عادة العرب"[3]. وتابعت حركة التأويل الفلسفى بعد-الكندى فظهر عند الفارابى[4]، نوع من التأويل الفلسفى الأفلاطونى، للتوفيق بين الوحى والفلسفة، ثم أتى بعد ذلك جماعة إخوان الصفاء "فكانوا يمزجون بين الآيات القرآنية، ومذاهبهم ترغيباً للشباب"[5] ويعتبر الشيخ الرئيس ابن سينا المتوفى عام ٤٢٨هـ، من أكبر رواد حركة للتوفيق بين الدين والفلسفة، ولذلك نجده يتخذ طريقة التأويل الرمزى الفلسفى، ليخدم هذا الغرض. "فنظر إلى القرآن والفلسفة فحكم النظريات الفلسفية فى نصوص القرآن ويعتقد بأن آيات القرآن، رموز وإشارات رمز بها النبى (ص) تدق على إفهام العامة، فرمز النبى لحقائق خفية لما يستطيع العامة فهمه، وأخفى عنهم ما لا يمكن أن يدركه إلا الخاصة"[6].

فمنهج التأويل الرمزى المجازى، بدا منذ عصر اليونان، وظهر عند

---

(١) د. عوض الله حجازى، السيد نعيم ، الفلسفة الإسلامية وصلاتها بالفلسفة اليونانية – ص ١٧٠.

(٢) د. محمد على أبو ريان- تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام – ص ٢٣٢.

(٣) د. الشحات السيد زغلول – الاتجاهات الفكرية فى التفسير، ص ٣٠١.

(٤) أحمد أمية- ظهر الإسلام- جـ ٢ ص ١٦٥ النهضة المصرية ١٩٥٢م .

(٥) د. عوض الله حجازى، والسيد نعيم، الفلسفة الإسلامية وصلاتها بالفلسفة اليونانية ص ٢٦٠

(٦) ابن سينا – الرسائل – ص ١٢٤، ص ١٢٥

فلاسفة الأديان السماوية فى اليهودية والمسيحية والإسلام، متكلمين،وفلاسفة وصوفية. فى محيط التصوف فقد ظهر الإمام سهل ابن عبد الله التسترى المتوفى عام ٢٧٣هـ وألف كتاباً فى التأويل الإشارى يسمى "تفسير القرآن العظيم" وهو أول كتاب فى التفسير أو التأويل الإشارى،وكان منهجه العام، يتسم بالجمع بين التفسير الظاهرى والتأويل الباطنى، وجاء بعده أبو عبد الرحمن السلمى المتوفى عام ٤١٢، فحمل لواء المنهج الصوفى الإشارى كتاب "حقائق التفسير".

وجاء بعدهما : عبد الكريم القشيرى المتوفى عام ٤٦٥هـ، وصف كتاباً فى التفسير الصوفى الإشارى "لطائف الإشارات" [1]. وقد ذهب بعض الباحثين إلى أن الإمام الغزالى "كان يوافق على تفسير القرآن عن طريق التصوف، لكنه لا يسمح لهذا التفسيران يستمر فى خطواته إلى درجة التفسير الإشارى" [2]، ولكن إذا ظهر عند الغزالى "جنوحاً إلى الإشارة ، فإنه شئ نادر الحدوث" [3]، وسوف نوضح ذلك فيما بعد بالتفصيل، حتى يتضح لنا أن الغزالى ، إذ يجيز التأويل، "فلا يقول أنه معنى النص، ولا معنى وراء، بل تفسير بالظاهر عنده هو الأصل، ويجوز هذا التأويل للراسخين فى العلم" [4].

وقد ظهر التأويل الفلسفى الصوفى، عند متصوفة الإسلام . أمثال ، الحلاج أبو منصور المقتول ٣٠٩هـ، والسهرودى المقتول عام ٥٨٧ هـ وحيى الدين بن عربى المتوفى عام ٦٣٨ هـ، وعبد الكريم الجبلى ٨٣٢هـ. وكان هؤلاء

---

(١) دكتور إبراهيم بسيونى- البسملة بين أهل العبارة وأهل الإشارة ص ٨١ ..

(٢) ولد تسيهر - مذاهب التفسير الإسلامى- ص ٢٢١ ترجمة د. عبد الحليم النجار دار الكتب الحديثة، ١٩٥٥م.

(٣) د. إبراهيم بسيونى - البسملة بين أهل العبارة وأهل الإشارة ص ٨٥.

(٤) جولد تسيهر - مذاهب التفسير الإسلامى ص ٢٢٣ (بالهامش للمترجم).

جميعاً يحاولون تأويل النصوص أو القضايا تأويلاً رمزياً إشارياً على اعتبار أن النصوص تحتمل وجهين أحدهما ظاهر من نصيب العامة، وآخر باطن من نصيب الخاصة. وقد أدخلوا فى تأويلاتهم عناصر شرقية ويونانية. وسوف توضح بالتفصيل خلال الصفحات القادمة. وموقف الغزالى منهم. وجدير بالذكر أن التأويل بدأ عند غلاه الشيعة من الباطنية عندما ظهر عبد الله بن ميمون القداح من الكوفة عام ٢٧٦هـ، وزخرف القول، وضرب الأمثال، وجعل القرآن ظاهراً وباطناً، وشاركه فى ذلك حمدان قرمط عام ٢٦٤هـ، واستجاب لهؤلاء وتابعيهم رهط كثير من مختلف البلاد، وتكونت طوائف كثيرة منهم، فسمو التعاليمية، والقرامطة والميمونية والنصيرية والدروز والبهاتية .

وكان هدفهم: تأويل نصوص المعاد، والعبادات والشرائع فيخدعون العامة من الناس، ويوهمون من يدخل مذهبهم أن ما روى عن النبى رموزاً وإشارات وأمثلة مضروبة وأن لها دلالات باطنية مراوه.

وكان هدفهم أيضاً من وراء ذلك، هدم العقيدة تخريبها، فأبطلوا قيمة العقل فى التأويل إذ إن الإمام المعصوم فى نظرهم هو مصدر التأويل والعلم الباطنى (١).

وقد وقف علماء المسلمين من هؤلاء موقف الخصومة، وتناول علماء السنة وعلى رأسهم الإمام الغزالى آرائهم بالنقد والتفنيد، فأبطلوها واظهروا ما فيها من ضلال مبين.

---

(١) نظرنا فى ذلك إلى :

١- ابن قتيبة الدينورى - تأويل مختلف الحديث- ص ٧٠، ص ٧١ المكنية الأزهرية ١٩٦٦م.

٢- محمد بن مالك الحمادى - كشف اسرار الباطنية - تحقيق عزت العصار - ط الأنوار - ١٣٥٧هـ .

الفصـل الثانـي

نقد الإمام الغزالى للتأويل عند الفرق الإسلامية

١- التأويل عند المتكلمين :

نظر المتكلمون ولا سيمال المعتزلة إلى النصوص والقضايا الدينية نظرة عقلية خالصة ومن ثم حاولوا ضبط المسائل العقائدية لكى تتفق ومقتضيات العقل وبراهينه، وكان التأويل وسيلة فعالة فى ذلك، وقد استخدم هؤلاء فى توضيح مضامين النصوص والقضايا وصرف الألفاظ عن ظواهرها إلى معان تحتملها وفقاً لأصولهم التى فردوها عقلاً.

وليس من شك فى أن هؤلاء عندما أطلقوا لعقولهم العنان فى بحث القضايا ومناقشة النصوص الدينية، عرفوا فى تاريخ الفكر الفلسفى الإسلامى باسم "المتحررين" واصبح اسم "المتكلمون" على حد قول جولد تسيهر Goldziher، يدل على من يجعل من مسألة مختلف فيها من مسائل الاعتقاد، موضوع برهنه جدلية مجتلياً براهين نظرية لسند القضية التى يعرضها" [1].

وقد عرف ابن خلدون علم الكلام بأنه "يتضمن الحجاج على العقائد الدينية بالأدلة العقلية، والرد على المبتدعة والمنحرفين عن مذاهب السلف وعقائد أهل السنة" [2].

إلا أن منهج المتكلم، يختلف عن منهج الفيلسوف، والفقيه، إذ أن "المتكلم يبدأ من مسلمات عقائدية، يفترض صحتها، ثم يلتمس الطريق الذى يؤدى إلى إثبات هذه القاعدة، أما الفيلسوف فيبدأ من قواعد المنطق

---

(١) جولد تسيهر - العقيدة والشريعة فى الإسلام - ط ٢- ص ١٠٠ - ترجمة د. محمد يوسف موسى- دار الكتب الحديثة ١٩٥٩م.

(٢) ابن خلدون - المقدمة - فصل علم الكلام - المكتبة التجارية بمصر، بدون تاريخ.

والمقدمات البديهية ويتدرج منها إلى النتائج. أما الفقيه فإنه يتناول المبادئ الدينية ويدرس ما يترتب عليها من نتائج، كما أن المتكلم يناقش المبادئ نفسها، لإقامة الدليل على صحتها[٣].

ومن هذا المنطلق نعلم أن وسيلة المتكلم لتعرف على الحقائق، هى الأدلة العقلية، إلى جانب إيمانه المطلق بنصوص الشرع، وأن نظرية المتكلم، سواء كان معتزلياً أو أشعرياً، اتسمت بالالتزام بالأدلة العقلية، والبراهين المنطقية، فى مناقشة مسائل الخلاف العقائدى و الشرعى، وانعكست هذه النظرة العقلية على تأويل نصوص الوحى، أو أحاديث الرسول (ص)، أو قضايا الدين بصفة عامة.

لكن متكلمة المعتزلة، التزموا بمنهج فى التأويل يختلف إلى حد كبير عن منهج الأشاعرة "فقد كانت لهم مذاهب مقررة فى العدل والتوحيد أو صفات الله تعالى وأفعال العبادات ونحو ذلك، فتعرضوا لتأويل القرآن بهذه العقلية وهذه المذاهب"[٤].

وجدير بالذكر، أن أئمة المعتزلة على اختلاف طبقاتهم، استخدموا المبدأ اللغوى فى تأويلاتهم للنصوص ومناقشة قضايا العقيدة "فتراهم يحاولون إبطال المعنى مشتبهاً فى اللفظ القرآنى، ثم يثبتون لهذا اللفظ معنى موجود فى اللغة يزيل هذا الاشتباه، يتفق مع مذهبهم، ويستعينون فى ذلك أيضاً بأدلة من الشعر واللغة"[٥].

---

(٣) د. محمد أبو ريان – تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام – ص ١٣٢.

(٤) أحمد أمين– ضحى الإسلام – جـ ٢ – ص ١٤٧– مكتبة النهضة ١٩٣٥م.

(٥) د. محمد حسين الذهبى – التفسير والمفسرون – جـ١ – ص ٣٧٦.

مثلاً يقولون فى تأويل قوله تعالى "وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة (القيامة ٢٢، ٢٣) أن النظر إلى الله معناه الرجاء والتوقع للنعمة والكرامة، لذلك يقول الشاعر وإذا نظرت إليك من ملك ... والبحر دونك زدتنى نعماً"[٦]. وفى قوله تعالى : "وكذلك جعلنا لكل نبى عدواً من المجرمين" (الفرقان ٣١) . وحاول القاضى عبد الجبار المعتزلى تأويل هذه الآية وفق مبدأهم فى وجوب الصلاح والأصلح، ويستند فى ذلك إلى الشعر فيقول : "جعل، بمعنى بين لا بمعنى خلق. لقول الشاعر :

جعلنا لهم نهج الطريق فأصبحوا ∴ على ثبت من أمرهم حين يمموا[٧]

ويؤكد هذه القاعدة اللغوية، الشريف المرتضى ، الشيعى المعتزلى صاحب كتاب "الأمالى" المتوفى عام ٤٣٦هـ. بقوله "إذا ثبت بأدلة العقول، التى لا يداخلها الاحتمال والمجاز، ووجوه التأويلات أن المعاصى لا تجوز على الأنبياء ، صرفنا كل ما ورد ظاهره بخلاف ذلك من كتاب أو سنة إذا ما طابق الأدلة ويوافقها كما يفعل مثل ذلك فيما يرد بظاهره مخالفاً لما تدل عليه المؤول من صفات الله، وما يجوز عليه أو لا يجوز" .

وقد شاعت بين أئمة المعتزلة نظرية "وجوه المعانى" فيقول الشريف المرتضى "الواجب على من يتعاطى تفسير غريب الكلام، أن يذكر كل ما يحتمله الكلام من وجوه المعانى"[٨].

ويعتبر الجاحظ (عمرو بن بحر) المتوفى عام ٢٥٥هـ من الداعين

(٦) المصدر السابق– ص ٣٧٦، ص ٣٧٧.
(٧) المصدر السابق – ص ٣٧٧.
(٨) المصدر السابق– ص ١١٠.

لاستغلال مرونة اللغة فى التأويل" [٩] .

وعلى ذلك، فإن الصبغة العامة، لمنهج متكلمى المعتزلة فى التأويل، الاعتماد على العقل، "وأن النص الذى يحتمل معان عدة، يؤول بحسب ما يراه العقل، كما أخذوا بمبدأ تعميم التنزيه، وقضوا بنفى الصفات: من العلم، والقدرة والإرادة، والحياة، ورأوا بأنها زائدة على أحكامها، وقضوا بنفى السمع والبصر والكلام، لكونها من عوارض الأجسام، وبالتالى قالوا بخلق القرآن، لأنهم لا يعقلوا صفة الكلام التى تقوم بالنفى [١٠]" التى توصل إليها أئمة الأشاعرة بعدهم، وبذلك تخلصوا من العقبة التى كانت تحول دون القول بقدم القرآن، التى تعثر فيها المعتزلة من قبلهم.

وقد ظن متكلمة المعتزلة بمنهجهم هذا فى التأويل، "أنهم ينأون بالتصور الإلهى، عن كل نقص، لا يليق بكمال الله تعالى وألوهيته" [١١] . لقد انتقد أهل السلف [١٢] هذا المنهج الاعتزالى، لكن المعتزلة يعولون على العقل، أكثر مما يعولون على نصوص القرآن" [١٣]. وذهب الإمام الغزالى، إلى نقد طريقة المعتزلة فى تأويل النصوص والأحاديث بما يتفق مع مذهبهم العقولى، ويخالف مذهب أهل السنة والإجماع، فيرى أنهم مخطئون فى التأويل، لكن لا يجب تكفيرهم، لأنهم يصدقون ولا يجوزون الكذب، فهم مخطئون فى

---

(٩) الجاحظ – الحيوان – جـ ١، ص ١٨، تحقيق عبد السلام هارون – ط الخانجى بدون تاريخ.

(١٠) دكتور عبد الحليم محمود، التفكير الفلسفى فى الإسلام ط٣ – جـ ١ – ص ١٨ مكتبة الأنجلو المصرية – ١٩٦٨م.

(١١) دكتور محمد كمال جعفر – فى الدين المقارن ط ١ ص ١٩١– دار الكتب الجامعية ١٩٧٠م.

(١٢) ابن تيمية مقدمة فى أصول التفسير– ص ٢١.

(١٣) دى بور– تاريخ الفلسفة فى الإسلام – ط ٣ – ص ٨٢ – ترجمة الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريدة– لجنة التأليف والترجمة والنشر – ١٩٥٤م.

التـأويل، لكـن لا يجـب تكفـيرهم، لأنـهم يصدقـون ولا يجـوزون الكــذب، لمصلحة أو لغير مصلحة، ولا يشتغلون بالتعليل لمصلحة الكذب بل بالتأويل، فهم مخطئون فى التأويل، وأمرهم فى محل اجتهاد [١٤].

ومن ثم فإن نقد الغزالى للمعتزلة، ينصب على منهجيـهم فـى تنـاول النصوص وجعلهم الأدلة العقلية أصولاً والمنقولات تابعة لها.

لذلك يذهب إلى القول "إياكم أن تجعلوا المنقـول تابعـاً ورديفـاً، فـإن ذلـك تشـنيع منفـر، وقـد أمركـم الله سـبحانه بـترك التشـنيع، والمجادلــة بالأحسن"[١٥].

وعلى الرغم من أن الغزالى يجيز تأويل ما يقض العقل باستحالته، إلا أنـه لا يذهـب إلى حـد الإسـراف، والتعسـف بقولـه "أن مـا يقضـى العقـل باستحالته فيجب فيه تأويل ما ورد السمع بـه ولا يتصـور أن يشـمل السـمع على قاطع مخالف للعقول، وظواهر أحاديث التشبيه أكثرها غير صحيحـة، والصحيح منها ليس بقاطع بل هو قابل للتأويل فإن توقف العقل فى شئ مـن ذلك لم يقض فيه، باستحالة ولا جواز وجب التصديق لأدلة السمع" [١٦]. وإن كان ذلك الرأى يتضمن منهج الإمام الغزالى فى تنـاول النصـوص وتأويلـها إلا أنه فى نفس الوقت يحتمـل تفنيـد منـهج المعتزلـة ومـن نحـا نحوهـم، مـن الفلاسفة والباطنية والمشبهة. وقد تناول الإمام الغزالى أصول المعتزلـة بـالنقد والتفنيــد، وخطئهم فيمــا ذهبوا إليـه، بتأويل النصوص وألا خيار تبعاً

(١٤) الغزالى – الاقتصاد فى الاعتقاد – ص ١١٠ – تحقيق مصطفى أبو العلا ط الجندى – ١٩٧٣م.

(١٥) الإمام الغزالى – القسطاس المستقيم، ص ٨٠ مجموعة القصور العوالى – ط ١ تحقيق مصطفى أبـو العلا – ط الجندى ١٩٧٠م.

(١٦) الغزالى – الاقتصاد فى الاعتقاد، ص ١٧٩.

لمبادئهم العقلية التى افترضوا وجوبها على الله تعالى.

ويمكن تناول بعض أصول المعتزلة، وطريقة الغزالى فى تنفيذ هذه الأصول:

ذهب أئمة المعتزلة فى مسالة "التوحيد" إلى نفى جميع الصفات الإلهية، التى توهم التشبيه، وأولوا هذه الصفات تأويلاً يخرجها عن معناها الحقيقى إلى ما يحتمله ظاهر اللفظ، وقد أرجعها بعضهم إلى الذات و أرجعها بعضهم إلى صفتين فقط كالعلم والقدرة. أو إلى صفة واحدة كالعالمية (١٧). فقد ذهب واصل بن عطاء إلى نفى الصفات الإيجابية، وذهب العلاف المتوفى عام ١٣٥ هـ إلى أن علم الله هو هو ، وكذلك قدرته وسمعه وبصره، وكذلك سائر الصفات"(١٨). ويرى العلاف أن "العقل لا يتصور أن الصفة يمكن أن تقوم بالذات، زائدة عليها ، وأنها إما أن تمون عين الذات أو غيرها، ويحاول التوفيق بين الطرفين فيقول: إن الله عالم بعلم وعلمه ذاته، حى بحياه، وحياته ذاته، قادر بقدرة وقدرته ذاته ويسمى هذه الصفات الثلاثة وجوهما للذات الإلهية" (١٩).

وذهب أبو على الجبائى ت ٣٠٣ هـ إلى أن الصفات ترجع إلى صفتى العلم والقدرة، وأنهما صفتان ذاتيتان، وقال أبو هاشم ت ٣٣١ بهذا الرأى إذ أن الصفات أحوالاً للذات، غير منفصلة عنها"(٢٠) ويحاول الزمخشرى

---

(١٧) محمد السيد الجليند – ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل – ص ١٠٤.

(١٨) الأشعرى – مقالات الإسلاميين – جـ ٢– ص ١٧٧– تحقيق محمد محى الدين عبد الحميد – مكتبة النهضة المصرية – ١٩٦٩م.

(١٩) الزمخشرى – الكشاف – ط ١– جـ ٣– (الأنبياء ٢٤) المطبعة المصرية

(٢٠) الأشعرى – مقالات الإسلاميين ط ٢– جـ ١ – ص ٢٤٥، ص ٢٤٧.

المتوفى عام ٢٨ هـ وهو من كبار مفسرى المعتزلة،تأويل النص القرآنى، تبعاً لمبادئ المعتزلة، وأصولهم العقلية، ففى قوله تعالى "يعلم القول فى السماء والأرض، وهو السميع العليم" سورة الأنبياء (٤) "بقوله :أنه السميع العليم لذاته" [٢١] وذهب العلاف فى تأويل قوله تعالى "ولتصنع على عينى (طه ٣٩) "أى بعلمى" [٢٢] ويذهب الشريف المرتضى الشيعى المعتزلى لمتوفى عام ٤٢٦ هـ إلى تأويل :قوله تعالى "وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة" (القيامة ٢٢) تأويلاً عقلياً يتفق مع أصول المعتزلة ، فيرد هذه الصفة إلى الذات فيقول: "أن الوجه يعبر به عن الذات، لأن جميع ما أضيف إلى الوجوه فى ظاهر الآى من النظر، والظن والرضا، لا يصح إضافته على الحقيقة إليها، وإنما يضاف إلى الجملة" [٢٣].

وذهب المعتزلة أيضاً فى قوله تعالى "وسع كرسيه السماوات والأرض" (سورة البقرة ٢٥) إلى أن المراد "بالكرسى هنا" ،العلم. واستوحشوا أن يجعلوا لله تعالى كرسياً" [٢٤]. فالهدف الذى كان يدعو المعتزلة إليه هو رد سائر الصفات الإلهية إلى الذات، أو إلى صفتى القدرة والإرادة أو العالمية، بغية التنزه الإلهى المطلقة. إلا أنهم وقعوا فى المحذور، مما ألب عليهم أهل السنة وأئمة الأشاعرة . فهاجم الغزالى منهجهم فى التوحيد "حيث أنهم جعلوا التوحيد،عبارة عن صناعة الكلام، ومعرفة طريق المجادلة وإثارة

(٢١) الزمخشرى – الكشاف – ط- جـ ٣ (الأنبياء ٢٤) المطبعة المصرية ١٣٤٣هـ.
(٢٢) الأشعرى – مقالات الإسلاميين ط ٢ جـ ١ – ص ٢٤٥، ص ٢٤٧.
(٢٣) الشريف المرتضى- أمالى المرتضى- جـ ٣ مجلس (٤٥) ص ٤٩، ص ٥٠ – تحقيق أحمد أمين الشنقيطى- الخانجى – ١٩٠٧ م.
(٢٤) ابن قتيبة الدينورى – تأويل مختلف الحديث- ص ٨٠، ص ٨٤.

الشبهات حول الخصوم، ومثـل هـذه الصناعـة لم تكـن معروفـة فـى العصـر الأول"[٢٥].

وقد وصفهم الأشعرى بأنهم اتبعـوا أقـوال الفلاسـفة، وعلـى رأسـهم أرسطو: "عندمـا يقـول : أن البـارى علمـه، قـدرة كلـه، حيـاة كلـه، سمـع كله،بصر كله، وقـال علمـه هـو هـو، وقدرتـه هـى هـى"[٢٦]. إذ أن الله عنـد الفلاسفة، عالم بذاته، قوى بذاته حى بذاته .. الخ ويعتبر "العدل" أصلاً من أصـول المعتزلـة، ولقب أئمتـهم بـه (العدليـون) ، وكـان عليـهم أن يتـأولوا نصوص الوحى، وفق هذا الأصل أيضاً، وعلى هذا فإنــهم يتفقـون علـى أن الله تعالى "يسير بالخلق إلى غاية، وهو تعالى يريد الخير لخلقه، ولا يريـد لهـم الشر، ولا يأمر به، وكذلك لم يخلق أفعـال عبـاده، والإنسـان حـر مختـار، وكل ما فى الكون من ظواهر، إنما هو لنفع الإنسان" [٢٧].

وفيما يتعلق بأفعال العباد: يذهب الحيـائى فـى تـأويل قولـه تعـالى "وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى" سورة الأنفال (٤٤)، بقوله "أن الرسول (ص) كان يرمى يوم بدر، والله تعالى بلغ برميتـه المقـاتل، فلذلـك أضافـه الله تعالى إلى نفسه، كما أضاف الرمية، أولا إليه بقوله "إذ رميـت" [٢٨] ويذهـب الشريف المرتضى فى تأويل قوله تعالى " والله خلقكـم ومـا تعملـون" الصافـات (٩٦) أى "وما تعملون من الحجارة والخشب" [٢٩].

---

(٢٥) الغزالى -الإحياء - جـ١ - ص ٣٣.

(٢٦) الاشعرى - مقالات الإسلاميين - جـ ٢ - ص ١٧٨.

(٢٧) د. محمد حسين الذهبى - التفسير والمفسرون- جـ ١ - ص ٤٠٠.

(٢٨) د. محمد حسين الذهبى - التفسير والمفسرون - جـ ١ - ص ٤٠٠.

(٢٩) الشريف المرتضى- أمالى المرتضى - جـ ٤ - مجلس (٧٣) ص ١٤٣، ص ١٤٤.

يذهب الإمام الغزالى فى تفنيد هذا المبدأ بقولـه "ذهبت المعتزلـة إلى إنكار تعلق قدرة الله تعالى بأفعال العباد، وزعمت ما يصدر من أفعال من خلق العباد واختراعهم لا قدرة لله تعالى. فوقعوا فى شناعتين عظيمتين: أحدهما : إنكار ما اتفق عليه السلف من أنه لا خالق إلا الله ، الثانية : نسبة الاختراع والخلق إلى قدرة من لا يعلم ما خلقه من الحركات وأن الحق فى نظره هو ما ذهب إليه ، أهل السنة من إثبات القدرتين على فعل واحد"(٣٠) .

وذهبت المعتزلة فى تأكيد مبدأ "الصلاح والأصلح" بأن أفعال الله تعالى كلها لحكمة ، ولا يفعل إلا ما منه مصلحة العباد ، فذهب الزمخشرى فى تأويل قوله تعالى "لا يسأل عما يفعل وهم يسألون" الأنبياء (٢٢) بقوله : "أن الله تعالى لا يسأل عما يفعله ، لأنه استقر فى المعقول ، بأن ما يفعله بدواعى الحكمة ، ولا يجوز عليه الخطأ ولا فعل القبائح" . (٣١)

ويرى الغزالى أن ما يقوله المعتزلة ، من أن الله يجب عليه رعاية الأصلح لعباده "إذا طولبوا بتحقيقه لم يرجعوا إلى شىء ، إلا أنه رأى استحسنوه بمقولهم ، كما أن موازين القرآن تشهد بفساد رأيهم . مثال ذلك: أن الله لو فعل الأصلح لخلق الناس فى الجنة ، وتركهم فيها فإن ذلك أصلح لهم ، ومعلوم أنه لم يفعله ، فدل على أن لم يفعل الأصلح .(٣٢)

ويؤول مفسرى المعتزلة وأئمتهم النص القرآنى لتدعيم مبدأ "الحسن

---

(٣٠) الغزالى – الاقتصاد فى الاعتقاد – ص ٨٠ ، ص ٨٢ .

(٣١) الزمخشرى – الكشاف جـ١ – سورة الأنبياء ٢٢ .

(٣٢) الغزالى – القسطاس المستقيم ص٧٢ . انظر أيضاً – الاقتصاد فى الاعتقاد ص ١٠٦ .

والقبح العقليين" فيرى الزمخشرى فى قوله تعالى " ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة (البقرة ٧) المقصود من ذلك الاستعارة والتمثيل ، وهو إسناد مجازى حيث أن إسناد الختم إلى الله ، يدل على المتسع من قبول الحق ، وهو قبيح ، وتعالى الله عن ذلك" .(٣٣)

وتؤمن المعتزلة أيضا بمبدأ اللطف الالهى وعدم تكليف ما لا يطاق ، ويذهب الزمخشرى فى تأويل قوله تعالى "ولقد جاءت رسل ربنا بالحق (الأعراف ٥٣) "فكان لنا لطفا واهتداء" . (٣٤) ويؤول الشريف المرتضى قوله تعالى للملائكة "أنبئونى بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين (البقرة ٣١)" فقد يكون تكليفه لهم بما لا يعلمون ، وهو أقبح من تكليف ما لا يطاق ، لكن الأمر هنا ليس على الحقيقة ، بل يفيد الحجة عليهم ، فإذا رجعوا إلى نفوسهم ، فلا يعلموا ، فلا تكليف عليهم" (٣٥) ويرى الغزالى : إن هذه المبادئ عندهم ، غير واجبة على الله تعالى "فإن الله تعالى أن يكلف العباد ما يطيقونه، وما لا يطيقونه" (٣٦) وتؤمن المعتزلة "بأصل الوعد والوعيد" ومن ثم فقد ربطوا الجزاء بالعمل ، ويؤول الزمخشرى قوله تعالى "الذين أحسنوا الحسنى وزيادة" (يونس ٢٦) بمعنى "المثوبة ، والزيادة التفضل أو العوض"(٣٧) ويرفض الغزالى وجوب ذلك على الله تعالى : ويرى "أن الله تعالى

---

(٣٣) الزمخشرى – الكشاف – جـ١ – ص٢١ .

(٣٤) المصدر السابق – جـ١ – انظر سورة الأعراف .

(٣٥) الشريف المرتضى – غرر الفوائد ودرر القلائد ط٣ جـ٢ ، ص ٦٨ ، ص ٦٩ تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم – دار الكتاب العربى ١٩٦٧م .

(٣٦) الغزالى – الاقتصاد فى الاعتقاد – ص١٥١ .

(٣٧) الزمخشرى – الكشاف – جـ٢ – ص ٢٤٢ .

إذا كلف العباد فأطاعوه ، لم يجب عليه الثواب ، بل إن شاء أثابهم ، وإن شاء عاقبهم ، وإن شاء أعدمهم ولم يحشرهم ولا يستحيل ذلك فى نفسه ، ولا يناقض صفة من صفات الألوهية .

فالتكليف تصرف فى عبيده ، والثواب فعل على سبيل الابتداء ، وكونه واجبا غير مفهوم ، ولا معنى للحسن والقبيح" . (٣٨) وقد درج المعتزلة على هذا المنهج فى تأويل النصوص الإلهية ، بحيث تتفق مع أصولهم ومبادئهم العقلية فى مسألة المنزلة بين المنزلتين ، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر . (٣٩) فقد حملوا النصوص وما كان يعترضهم من أحاديث على ما تقضى به أصولهم العقلية (٤٠).

وقد كان أئمة المعتزلة يعتقدون أن الحديث يوضع ويزيف ، ومن ثم يجرح متنا وإسنادا فيقبلون الحديث أو يرفضونه ، بقدر ما يتفق مع مبادئهم وأصولهم العقلية .

ونود أن نشير إلى رأى الإمام الغزالى وموقفه من قول المعتزلة ، بأن الصفات التى توهم التشبيه ، يجب صرفها إلى المجاز ، مما يؤدى إلى نفيها، أو تعطيلها . ومن هذه الصفات السمع والبصر والكلام ، وما أثبت الله تعالى لنفسه من الاستواء ، والنزول أو إمكان رؤيته فى الآخرة ، وكما أخبرت عنه النصوص وأكدتها السنة .

---

(٣٨) الغزالى – الاقتصاد فى الاعتقاد – ص ١٥٧.

(٣٩) القاضى عبد الجبار – شرح الأصول الخمسة – تحقيق د . عبد الكريم عثمان مكتبة وهبه ١٩٦٥م .

(٤٠) مصطفى الصادوى الجوينى – مناهج فى التفسير ص ١١٤ .

فقـد ذهب متكلمى المعتزلة إلى أن صفات السمع والبصر والكــــلام ، منفية عن الله تعالى لأنها فى نظرهم توهم التشبيه ، ويجب حملها على صفة العلم إلا أن الغزالى يرى أنه ذلك ثابت شرعا وعقلا "حيـث أن هـذه الصفـات توجب الكمال لله تعالى" ومن ناحية أخـرى يمكـن صـرف ألفـاظ الشـارع عـن موضوعاتها لذا كان يستحيل تقديرها على الموضوع ولا استحالة فـى كونـه ، سميعا بصيرا بل يجب أن يكون كذلك" (٤١) وذهـب الجبـائى إلى تـأويل قولـه تعالى "وجـوه يومئـذ نـاضرة ، إلى ربـها نـاظرة (سـورة القيامـة ٢٢) تـأويلا مجازيا بقوله" أى منتظرة نعمة ربها ، وجعـل"إلى" اسمـا بمعنـى "النعمـة" وتأويل قول الرسول "أنكم سـترون ربكـم كمـا تـرون القمـر ليلـة البـدر" أى سـترون رحمـة ربكـم" . (٤٢) وحجتـهم فـى نفسـى الرؤيـة ، تنزيـه الله عـن الجسمية والمكانية . . . . الخ . إلا أن الغزالى يفند هذه الآراء بقوله : " نحن نعترف باستحالة ذلك على الله تعالى ، فلا تدركه الأبصار أى لا تحيط به ولا تكتنفه ، كما تحيط الرؤية بالأجسـام ، والمـراد بقولـه (لـن ترانـى) أى فـى الدنيـا ، أمـا فـى الآخـرة ، فقـد دلـت علـى ذلـك قواطـع الشــرع ويجــيزه العقل" . (٤٣)

وفيما يتعلق بالصفات الخيرية الثبوتية كالاستواء ، اليد ، العين . . الخ فإن الغزالى يجيز تأويلها مجازيا إلى معان تحتملـها الألفـاظ بمـا يوجـب التنزيـــه فى حـــدود ما دل عليه الشــرع دون ما حاجة إلى التعطيـــل أو

(٤١) الغزالى – الاقتصاد فى الاعتقاد – ص ٩٨ .

(٤٢) إبراهيم البيجورى – جوهرة التوحيد – ص ٦٥ ، ص ٦٦ ، المطبعة الأزهرية . ١٩٣١هـ .

(٤٣) الغزالى – الاقتصاد فى الاعتقاد – ص٦٣ ، ٦٨ .

التشبيه .(٤٤)

ولا شك أن الأشاعرة – أصوليين وفقهاء كانت لهم صلة بتأويل الآيات أو المتشابه إلا أن منهجهم فى ذلك يختلف إلى حد كبير عن منهج المعتزلة ، إذ أنهم يجمعون بين الشرع والعقل ، فإذ تعارضت الأدلة العقلية، فواجب عندهم الأخذ بما دل عليه الشرع ، فبينما يذهب المعتزلة ، إلى أن الأحكام ثبتت بالعقل ، لذا فإن العقل يكون مدركا للأحكام ، وإن لم يرد الشرع – وقد جاء الشرع مؤكدا للعقل إذ ذهب متكلمى الأشاعرة إلى أن المعرفة وجبت بالشرع أولا لا بالعقل ، والمقصود معرفة الله شرعا وكذلك سائر الأحكام . ولا حكم قبل الشرع ، لا أصليا ولا فرعيا" .(٤٥)

وقد كان لهذا المنهج الأشعرى أثر فى تأويلهم لنصوص الوحى وأحاديث الرسول (ص) فلقد سار الأشاعرة فى طريقتين الأول "طريق السلف فيرفضون منهج التأويل ويحترزون من الوقوع فى التشبيه ، وهو عندهم طريق السلامة، الثانى : عمدوا إلى استخدام منهج التأويل ، خوفا من الوقوع فى التشبيه ، لكنهم أثبتوا الصفات فى نطاق علم الكلام السنى ، دون شطط فى استخدام المنهج العقلى ، وهو ما يسمى عندهم بطر يق الحكمة. "(٤٦) .

وعلى ذلك فإن أئمة الأشاعرة استخدموا هاتين الطريقتين ، فالإمام أبو الحسن الأشعرى فى كتابيه الإبانة فى أصول الديانة ، (٤٧) رسالة أهل

---

(٤٤) المصدر السابق – ص ٥٣ ، ص ٥٤ ، ص ٥٥ .

(٤٥) إبراهيم البيجورى – جوهرة التوحيد ص ١٩ .

(٤٦) د . محمد على أبو ريان – تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام ص ٢١٨ .

(٤٧) الأشعرى – الإبانة فى أصول الديانة – ص ٨ ، ص ١٠ ط المنيرة – القاهرة ١٩٢٩م .

الثغر ينتهج منهج أهل السلف ، ويستخدم منهج التأويل فى كتابه "اللمـع" سوف نذكر شيئا منه كذلك نجد أن الإمام "الجوينـى" يسـلك منـهج التـأويل فـى كتابيـه : "الإرشـاد والشـامل" أمـا فـى "العقيـدة النظاميـة" يذهــب إلى الانكفاف عــن التأويل "يقول : فعلى ذى الديـن أن يعتقد تنزيـه الـرب ولا يخوض فـى تأويل المشكلات" .(٤٨)

وسنجد أيضا أن الإمام الغـزالى جمـع بـين العقـل والنقـل وتكلـم فـى التأويل بشكل منظم (٤٩) وكان موقفـه مـن المحكمـات والمتشـابهات ، موقـف السنى الأصولى ، أو الفقيه المتكلم الذى يحاول تقريب المعانى من الإفهام .

ويؤكـد الأشـاعرة أن مذهبـهم الكلامـى "فـى تفصيـل فــروع العــدل والتوحيد ، إنما هو مأخوذ من القرآن والسنة " (٥٠) فيذهــب الأشـعرى "بـأن الذين ثقل عليهم النظــر والبحـث ومـالوا إلى التخفيـف والتقليـد وزعمـوا أن الكلام فى الحركة والسكون ، والجسم والمعرض ، والجزء والطفرة ، وصفات البارى لا يخــص الديـن ، فإنـهم لا يعلمـون أن هـذه الأيـاء معينـة اصولهـا موجودة فى القرآن والسنة جملة غير مفصلة" (٥١) .

وقد اجتهد الإمام الأشعرى فى محاولة تأكيد ما ذهب إليــه سـالفا ، فتحدث عن قصــة إبراهيـم وأفـول الكوكـب والشـمس ، مسـتدلا بذلـك علـى

(٤٨) محمد السيد الجليند – ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل ص ١١٥ .

(٤٩) انظر فى ذلك : الغزالى – الجام العوام ، فيصل التفرقة قانون التأويل مجموعة القصور العـوالى ط الجندى ١٩٧٣م .

(٥٠) انظر فى ذلك : الغزالى – الأحياء – جـ١ ص٩٦ أبو الحسن الأشـعرى استحسـان الخـوض فـى الكلام – ص٩١ – تحقيق الأدب مكارتى ط بيروت ١٩٥٣ م .

(٥١) الأشعرى – استحسان الخوض فى الكلام – ص ٨٨ .

(الحركة والسكون) وتحدث عن قصة البعث وحشر الأجساد وكيفية اجتماع الأضداد ، وقياس الأشباه والنظائر . وغير ذلك [٥٢]، ثم حاول الأشاعرة التدليل على ثبوت نظريات علم الكلام من الكتاب الإلهى . ولا شك أن ذلك له أثر فى منهج التأويل وتناول النصوص .

وقد كان لا بد من استخدام الأدلة العقلية فى عصرهم ، لأن "مشكلة خلق القرآن ونفى رؤية الله فى الآخرة ، وحرية الإرادة الإنسانية" [٥٣] قد وسعها متكلمى المعتزلة دراسة وبحثا ، وانتهوا بتأويلها إلى ما يخالف النص وما دلت عليه السنة والإجماع .

إن منهج الأشاعرة فى "الصفات الإلهية" يختلف إلى حد كبير عن منهج المعتزلة إذ أن منهجهم فى تأويل الصفات الإلهية ، يتفق مع منهج أهل السنة فى إثبات الصفات لله تعالى "فالذات الإلهية قديمة ، والصفات المعنوية ثابتة لله تعالى ، وهى غير صفات الإنسان أو المخلوقات ، والتزام الأشاعرة فى التنزيه حدود السلف" . [٥٤] ، كما أن الصفات المشتقة من الصفات السبع مثل القادر ، والعالم والمريد . . . الخ قديمة أما صفات الأفعال عندهم فهى حادثة مثل / الخالق ، الرازق ، المعز ، المذل [٥٥] . . . . الخ" .

ومثالنا فى ذلك أن الأشاعرة تأولوا آيات الصفات القديمة على الإثبات ، إذ يقول الإمام الأشعرى فى تأويل قوله تعالى (سورة النحل ٤٠)

(٥٢) المصدر السابق – ص ٨٩ ، ص ٩١ ، ص ٩٢ .

(٥٣) د . محمد على أبو ريان – تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام – ص ٢٠١ .

(٥٤) د . المصدر السابق ص ٢٠٢ .

(٥٥) الغزالى – الاقتصاد فى الاعتقاد – ص ٧٠ ، ص ٩٠ .

إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون" "فإن قال قائل : لم قلتم أن الله تعالى لم يزل متكلما ، وأن كلام الله غير مخلوق ، قلنا له : لو كان القرآن مخلوقا ، لكان الله تعالى قائلا له كن ، والقرآن قوله يستحيل أن يكون قوله مقولا له لأن هذا يوجب قولا ثانيا ، والقول فى القول الثانى وفى تعلقه بقول ثالث كالقول فى القول الأول وتعلقه يقول ثان ، وهذا يقتضى ما لا نهاية له من الأقوال ، وهذا فاسد وبهذا فسد القول بأن القرآن مخلوق وأن كلام الله مخلوق" (٥٦) وقد ذهب القاضى أبو بكر الباقلانى فى تأويل صفات "السمع والبصر والكلام" على الإثبات ، وشاركه فى ذلك الإمام الغزالى . (٥٧) فيذهب الباقلانى بأن الدليل على أنه سميع بصير متكلم ، أنه تعالى أثبت أنه حى والحى يصح أن يكون متكلما سميعا بصيرا ، متى عرى من هذه الأوصاف مع صحة وصفة بها ، فلا بد أن يكون موصوفا بأضدادها ، ولا بد أن يوصف القديم بهذه الصفات ، فهى من صفات الكمال" (٥٨) .

وفيما يتعلق بالمتشابهات "فإنهم يجيزون تأويلها تأويلا مجازيا ، بحيث يتفق مع ما دل عليه الشرع ، ويضمن التنزيه لله تعالى ، احترازا من الوقوع فى المحذور . نضرب بعض الأمثلة على ذلك ، فيذهب "الجوينى" فى مسألة "الاستواء على العرش" بأن الاستواء إذا لم يكن تمكنا بالذات ، وتخصصا ببعض الجهات ، فلا بد أن يرجع إلى معنى القهر ، أو علو

---

(٥٦) الأشعرى – اللمع فى الرد على أهل الزيغ والبدع – ص١٦ – تحقيق الأب مكارتى المطبعة الكاثوليكية ببيروت ١٩٥٣ م .

(٥٧) الغزالى – الاقتصاد فى الاعتقاد – ص ٩٨ ، ٩٩ .

(٥٨) أبو بكر الباقلانى ، التمهيد فى الرد على الملحدة – ص٤٧ ، تحقيق محمود الخضيرى – دكتور محمد عبد الهادى أبو ريدة – دار الفكر العربى ١٩٤٧م .

العظمة، أو إلى فعـــل مـن أفعـال الله تعـالى " ويـرى الجوينـى أن الاسـتواء بمعنى القهر والغلبة والاقتدار ، شائع فـى اللغـة . ويـرى الجوينـى : بـأن وجـــه التخصيص بالعـرض تشريفـا وتعظيما ، مـن حيث أنه كان أعظـم المخلوقات فى أوهام البرية" .[٥٩]

وذهب الإمام الغـزالى فـى تـأويل "الاسـتواء بمعنـى القـدرة والإرادة والاستقرار وفى تصوره أن الاستواء بمعنى الاستيلاء جائز عقلا ولغـة [٦٠] إلا أن أهل السنة لم يؤمنوا بهذا التأويل الأخير ، لأن المعتزلة أخذوا به ، وقـد هاجمهم الإمام الأشعرى فى كتابه "الإبانة" وذكر دلالات من القرآن والسـنة والإجماع .

أما مسألة "الصعـود" والـنزول "قولـه تعـالى (سـورة فـاطر ١٠) إليـه يصعد الكلم الطيب " وقوله تعالى (الفجر ٢٢) وجـاء ربـك والملـك صفـا صفـا" وقول الرسول (ص) ينزل الله تعالى إلى السماء الدنيا " فيذهـب الجوينـى فـى قوله تعالى "إليه يصعد الكلم الطيب" المقصـود بـه وقـوع الكلـم مـن الله موقـع الرضا ، والمراد ينزل الله تعالى "هو أمر الله تعالى " [٦١] وهذا نوع مـن التـأويل المجازى .

أما تأويل "جديث النزول" فيتأوله الغزالى على وجهين :

أحدهما : إضافة النزول إلى الله ، وأنه مجاز وبالحقيقة مضاف إلى ملك .

---

(٥٩) الإمام الجوينى (أبو المعالى) الشامل ص٥٣ . ص٥٤ تحقيق دكتـور النشـار وآخـرون – منشـأة المعارف – إسكندرية ١٩٦٩ م .

(٦٠) الغزالى – الاقتصاد فى الاعتقاد – ص٥٦ .

(٦١) الجوينى (إمام الحرمين)

الثانى : لفظ النزول يستعمل للتلطف والرحمة بالخلق وهو ممكن ، فيتعين النزول عليه . وأما تأويل الأصبع واليد . . . الخ فيرى الغزالى أن تحمل على المجاز والحقيقة . وهى القدرة لله تعالى . (٦٢)

وفيما يتعلق بالمسائل الأخرى ، فإن الأشاعرة يرون أن كل ما جوزه العقل ، وورد به الشرع ، وجب القضاء بثبوته ، فما ورد به الشرع : عذاب القبر ، سؤال منكر ونكير والروح والصراط والميزان الحوض والشفاعة والجنة والنار فإنهم يتفقون فى ذلك مع مذهب أهل السنة (٦٣) ولا يذهبون فيه إلى التأويل وإذا قارنا بين متكلمى المعتزلة ، ومتكلمى الأشاعرة فى تأويل الصفات أو المتشابهات وجدنا أن المعتزلة ذهبوا إلى تأويلها على النفى والتعطيل فيردون الصفات إلى الذات أو يحملونها على صفتى القدرة والإرادة أو العالمية ، أما أئمة الأشاعرة فتأويلاتهم تقوم على الإثبات حقيقة ومجازا . دون مخالفة نصوص الشرع وما دلت عليه السنة .

كذلك أئمة "الماتريدية" نسبة إلى أبى منصور الماتريدى المتوفى عام ٣٣٣ هـ "فإن منهجهم فى التأويل . يتفق إلى حد كبير مع منهج الأشعرية وأهل السنة . " وفيما يتعلق بما ورد من الأخبار ، التى يدل ظاهرها على التجسيم أو التشبيه فإن موقف أهل السنة ، أما قبولها والإيمان بها ، كما جاءت وتفويض تأويلها إلى الله مع تنزيه عما يجب التشبيه وأما تأويلها على وجه يليق بذات الله على ما يثبت فى العقل ، ووافق استعمال أهل اللغة ،

---

(٦٢) الغزالى – الاقتصاد فى الاعتقاد – ص ٥٤ ، ٥٦ ، ٥٧ .

(٦٣) الجوينى – لمع الأدلة فى عقيدة أهل السنة والجماعة ط ١ ص ١١٢ تحقيق الدكتورة فوقية حسين – المؤسسة المصرية للتأليف ١٩٦٥ م .

ولا تقطع بأن هذا هو مراد الله تعالى " . (٦٤)

٢- التأويل عند فلاسفة الإسلام :

تمهيد : موقفهم من الشريعة فى ضوء مناهجهم :

لقد تأثر المسلمون بتيارات الفلسفة اليونانية ، وظهر ذلك بدرجة واضحة عند فلاسفة الإسلام ، فقد أعجبوا بمبادئ الفلسفة ومناهجها ، فى الإلهيات والطبيعيات والإنسانيات ، ومن ثم كان على فلاسفة الإسلام محاولة التوفيق بين نظريات الفلسفة وبين مبادئ الدين باعتبارهم أصحاب دين وعقيدة سماوية ، وقد اعتقد هؤلاء أن "الشريعة قد دنست بالجهالات ، واختلطت بالضلالات ، ولا سبيل إلى غسلها وتطهيرها ، إلا بالفلسفة لأنها حاوية للحكمة الاعتقادية والمصلحة الاجتهادية ، ورأوا أنه متى انتظمت الفلسفة اليونانية والشريعة العربية فقد حصل الكمال" . (٦٥) وإذا كان هذا هو رأى فلاسفة إخوان الصفاء ، فقد ذهب إلى مثل ذلك الشيخ الرئيس (ابن سينا(٦٦) – والغارابى (٦٧) ، والسجتانى "أبو سليمان طاهر ابن بهرام المنطقى السجستانى المتوفى عام ٣٨٠ هـ فيرى "أن الحكمة مولدة الديانة وأن الديانة متممة للحكمة" . (٦٨)

---

(٦٤) الإمام نور الدين الصابونى – البداية من الكفاية فى الهداية – ص٢١ – تحقيق الدكتور فتح الله خليف – دار المعارف ١٩٦٩ م .

(٦٥) دكتور عوض الله حجازى ، السيد نعيم – الفلسفة الإسلامية وصلاتها بالفلسفة اليونانية – ص٢٦١ .

(٦٦) ابن سينا – تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات ص٣ ط أمين هندية ١٩٠٨ م .

(٦٧) الغارابى – الجمع بين رأيبى الحكيمين – ص٣٥ ، ص٣٩ ط السعادة ١٣٢٥ هـ .

(٦٨) د . محمد البهى – الجانب الالهى من التفكير الإسلامى – ص٢٨٩ .

وجدير بالذكر ، أن تصور الفلاسفة لنصوص الوحى ، ولغة الرسل ، إنما هو على سبيل التخييل والتمثيل ، بمعنى أن لغة الرسل والأنبياء ، وما يتلى عليهم من نصوص ، إنما هى مجرد إشارات ورموز إلى حقائق خفيــة ، تكون من اختصاص الخاصة ذوى العقــول ، وأهـل الحكمـة والبصـيرة ، أمـا ظواهر الألفاظ والإشارات فهو خاص بالعوام من الناس ، فابن سينا يقرر :

"أن المشترط على النبى ، أن يكون كلامه رمزا وألفاظه إيماء ، فمتــى كان الرسول (ص) أن يوقف على العلـم ، أعرابيـا جافيـا ، ولا سـيما البشـر كلهم" (٦٩) وقد بنى ابن سينا مذهبه فى النصوص ، فى رسالته الأضحوية فى أمر الميعاد ، فيرى بأن "الشرع والملل الآتية على لسان الأنبيــاء ، إنمـا يـراد بها خطاب الجمهور كافة ، أمـا الحقـائق الخفيـة وراء هـذه الألفـاظ يمتنـع إلقاؤها إلى الجمهور" . (٧٠)

وذهب إلى هذا الرأى إخوان الصفاء حيث أن للكتب الإلهية تنزيلات ظاهرة وهى الألفاظ المقــروءة المسموعة ولهـا تـأويلات خفيـة باطنـة ، وهـى المعانى المفهومة المعقولة". (٧١) ومن خلال موقف الفلاسفة وتصورهم لنصـوص الوحى ، ولغة الرسل فإن منهجهم فى تأويل هـذه النصـوص ، سـوف يـنزل على المجاز والرمز ، فى نطاق منهج التوفيــق بـين آراء الفلسـفة ، وحقـائق العقيدة الدينية ، لكنهم لم يصلوا من خلال منهج فى التوفيـق بـين الجـانب الفلسفى والدينى إلا إلى حلول وسطى ، صوروا فيها التعاليم الدينية تصويـرا

---

(٦٩) ابن سينا – تسع رسائل – ص ١٢٤ .

(٧٠) محمد السيد الجليند – ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل – ص ١٢٦ .

(٧١) بطرس البستانى – إخوان الصفاء (الرسائل) جـ٤ ص ١٣٨ – دار صادر بيروت ١٩٥٧ م .

يبعدها عن مدلولاتها الثابتة المأثورة . وعلى هذا فقد كان المنهج الفلسفى فى التأويل يشير إلى جانبين :

الأول : تأويل النصوص والحقائق الشرعية بما يتفق مع الآراء الفلسفية (٧٢) ونلاحظ أن عنصر المساواة بين الاصطلاحات الدينية والفلسفية ، تكون واضحة فى هذا الجانب من التأويل ، كتفسير مصطلح دينى ، بمصطلح فلسفى إذ أن لفظ "الملك" فى الدين يؤول "بالعقل" فى الفلسفة اليونانية (٧٣) ولفظ (الله) يرمز إليه "بالواجب" فى الفكر الفلسفى الأرسطى وغير ذلك .

الثانى : شرح النصوص الدينية والشرعية ، بالآراء والنظريات الفلسفية (٧٤) وهذا يؤدى إلى جذب النص الدينى إلى الرأى الفلسفى بطريقة تعسفية بحيث يتفق النص الدينى مع الرأى الفلسفى ، فقد وصف الفلاسفة علم الله تعالى بأنه كلى ، ويمتنع عليه العلم الجزئى ، حتى لا يحدث ذلك تغيرا فى ذاته تعالى ، لأن واجب الوجود (الله) يعلم غيره ولا يتغير ، لأن تغيره ينتج عن علمه بالجزئيات . ومن ثم قالوا "أن الله يعلم الكليات عن طريق مباشر ، ويعلم الجزئيات عن طريق غير مباشر ، بعلمه بالكليات وطريقة تطبيقها ، فخرج الفلاسفة بذلك عن مفهوم علم الله الحقيقى عند المسلمين ، وما تحدثت به النصوص والسنة" (٧٥) وقد أخذ الفلاسفة هذا الرأى من أرسطو "حيث أن علم العلة الأولى عنده مقصورا على ذاتها ، ومن ثم فهو

---

(٧٢) د . محمد حسين الذهبى – التفسير والمفسرون – جـ ٣ – ص ٨٤ .

(٧٣) د . عوض الله حجازى – السيد نعيم – الفلسفة الإسلامية وصلاتها باليونانية ص ١٦٧ .

(٧٤) د . محمد حسين الذهبى – التفسير والمفسرون – جـ ٣ – ص ٨٤.

(٧٥) د . جلال شرف الله والعالم والإنسان – ص٣٩٧ – دار المعارف بالإسكندرية ١٩٦٩ م .

ثم فهو علم كلى ثابت" (٧٦) لقد كرس فلاسفة الإسلام جهودهم لتأويل نصوص الوحى، وركزوا اهتمامهم على الالهيات والطبيعيات ، واتجهوا أيضا إلى الإنسانيات وكان مما نال جد اهتمامهم الأمور الأخروية "فأولوا كل ما ورد فى الآخرة ، وردوه إلى آلام عقلية وروحانية ، ولذات عقلية ، وأنكروا حشر الأجساد ، وقالوا ببقاء النفوس وأن نعيمها أو عذابها لا يدرك بالحس". (٧٧)

وركز الغزالى انتقاداته على هذا الجانب وكفرهم فى هذه المسألة بالإضافة إلى تكفيرهم ف مسألة علم الله للكليات دون الجزئيات وقدم العالم . وهناك بعض الأمثلة لما ذهبنا إليه فى طريقة الفلاسفة فى تأويل النصوص رمزيا ومجازيا ، وفق نظريات الفلسفة .

أ- الكندى :

ذهب بعض الباحثين إلى أن "هناك نزعة آمنت بالفلسفة ، وأولت الدين على وفق الفلسفة – كالكندى والفارابى" (٧٨) ، وقد كان الكندى " معتزليا يدين بمذهب التأويل وإعلاء سلطة العقل " (٧٩).

ونلاحظ أن الكندى يضم نوعين من التأويل : أحدهما : فلسفى رمزى، الثانى مجازى لغوى . ونمثل لكل من الجانبين بمثال لنبينه :

فالجانب الأول : يتمثل فى "نظرية الوجود المطلق" وقد أخذها عن الفلسفة الإغريقية ، ووجد أنه لا فرق بين (عبارة الوجود المطلق ، وبين الله

---

(٧٦) المصدر السابق – ص ٣٩٧

(٧٧) الغزالى – الأحياء – جـ ١ ص ١٠٤ .

(٧٨) أحمد أمين – ظهر الإسلام جـ ٢ ص ١٦٥ النهضة المصرية ١٩٥٢م .

(٧٩) د . محمد على أبو ريان – تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام ص ٢٣٧ .

تعالى) فيرى الكندى "بأن الوجود المطلق هو الوجود الأبدى الدائم ، وهو الله تعالى لدى أفلاطون حيث أنها تدل على "المثل" ونظرية المثل لها الوجود المطلق الذى لا يتغير ولا ينضاف إلى غيره" (٨٠) .

وقد ثبت للكندى ، أنه أول قوله تعالى (سورة الرحمن) "والنجم والشجر يسجدان " تأويلا ذا محتوى فلسفى ولغوى ، وهذا يتعلق بالجانب الثانى للتأويل عنده ، لهذا يرى " أن السجود فى اللغة العربية ، على وضع الجبهة فى الصلاة وإلزام باطن الكفين والركبتين الأرض ، ويقال السجود أيضا فى اللغة على الطاعة .فيما ليس له جبهة أو كفان وركبتان ، وتقال الطاعة على النقص إلى التمام وتطلق أيضا على أمر الآمر ؛ والانتهاء إلى أمر الآمر ، إنما يكون بالاختيار ، لدى الأنفس التامة المنطفية ، وعلى ذلك : فإن الأشخاص العالية إذ لم يبق من معنى السجود لها إلا الانتهاء إلى أمر الآمر ، لعدم وجود آلة للسجود لديها ، فهى منتهية إلى أمر الآمر جل ثناؤه، إذ هى لازمة لحركة بلا تغير موجود ، وبحركتها يحدث تغير الأزمان ، ويتم بذلك الحرث والنسل . . وجميع ما يكون ويفسد . . . وهى لازمة أمرا واحدا ، فهى إذن مطيعة بنية الطاعة" . (٨١) ونلاحظ أن الكندى يستعين أيضا بالشعر (٨٢) ومجازات اللغة فى صرف اللفظ عن ظاهره إلى ما يحتمله ، شأنه فى ذلك شأن المعتزلة أو المتكلمين .

---

(٨٠) د . الشحات السيد زغلول – الاتجاهات الفكرية فى التفسير – ص ٣٠٦ ، رسائل الكندى الفلسفية – ص ٢٤٥ – تحقيق د . أبو ريدة ط الاعتماد بمصر ١٩٦٩م .

(٨١) د . الشحات السيد زغلول – الاتجاهات الفكرية فى التفسير ص ٣٠٧ ، ص ٣٠٨ .

(٨٢) المصدر السابق – ص ٣٠٢ .

هذا نوع من أنواع التأويل الفلسفى المجازى عند أوائل فلاسفة الإسلام ، وهذا المنهج سنجده أيضا عند كل من الغارابى وابن سينا .

ب - الغارابى :

أبو نصر الغارابى (ولد عام ٢٥٧ هـ وتوفى عام ٢٣٩ هـ) من أعظم فلاسفة الإسلام وقد اعتبره (المستشرق - لوس ماسنيون) "أول مفكر مسلم بكل ما فى الكلمة من معنى (٨٣) " وقد عرف بتبحره فى العلوم ، ومحاولة الجمع بين رأيى الحكيمين ، أفلاطون وأرسطو ، وعلى هذا فقد حاول أيضا : التوفيق بين نظريات الفلسفة وحقائق الدين ، وقد بنى الغارابى نظريته فى التوفيق بين الدين والفلسفة ، على منهج التأويل أو الشرح الفلسفى لنصوص الوحى ، وسوف نجد أنه متأثر إلى حد كبير بمنهج الأفلاطونية المحدثة ، فى الانتخاب والتلفيق الفلسفى . وتعطى أمثلة لما ذهب إليه الغارابى فى التأويل الفلسفى . فيقسم الغارابى الوجود إلى ثلاث مراتب علوية ، وثلاث مراتب سفلية تحل فى الأجسام ، أما المراتب الثلاثة الأولى ليست أجساما ولا تحل فى الأجسام .

الأولى : يصدر فيها العقل الأول ، وهذا عند الغارابى محرك الفلك الأكبر .

الثانية : عقول الأفلاك ويصدر عنها الأجرام السماوية ، وهذه العقول التسعة تسمى (ملائكة السماء) .

الثالثة : العقل الفعال (روح القدس) وهو مجرد عن المادة ، ويطلق عليه الغارابى "الروح الأمين" واهب الصور وهو جبريل عليه السلام .

أما المراتب التى تحل فى الأجسام فهى : النفس ، والصورة ، والمادة

(٨٣) د . محمد على أبو ريان - تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام ص ٢٤١ .

الهيولى [٨٤] وعلى ذلك فإن مراتب الوجود الثلاثة الأولى ، تتخذ لها مدلولات فى نصوص الدين أو نصوص الوحى ، كما أن نظرية "النبوة" عند الفلاسفة ومنهم الغارابى يرتبط إلى حد كبير "بنظرية العقل الفعال" ومعروف فى الفلسفة أنه واهب الصور للموجودات تستمد منه المخيلة عندما تصفوا الأشياء العجيبة ، والرؤيا الصادقة ، وهو الذى يخرج المعقولات من القوة إلى الفعل .

وقد جعله فلاسفة الإسلام ، الواسطة بين الله تعالى وأنبيائه ، ويصل العالم الأعلى بالعالم الأدنى ، "وقد نشأ من اعتقاد المتصوفة ، بالإضافة إلى فلاسفة الإسلام وبعض الشيعة ، بهذه النظرية ، إعلاء شأن الأولياء حتى قاربوا الأنبياء" [٨٥] " وقد احتل العقل الفعال ، مركزا ممتازا فى الفلسفة المشائية ، وأصبح محل نقد من خصومهم" [٨٦] ولذلك ذهب الإمام الغزالى فى "التهافت" بأن النبى يستطيع الاتصال مباشرة بالله تعالى ، أو بواسطة ملك ، دون حاجة إلى قوة متخيلة خاصة أو أى فرض من الفروض التى يفترضها الفلاسفة" . [٨٧] وسوف نعطى تفصيلا أكثر فى نقد الغزالى للفلاسفة ومبادئهم، بعدما نعطى أفكارا مجملة عن تصور أعظم فلاسفة الإسلام لنصوص الدين ، وتأويلها فى ضوء النظريات الفلسفية . وعلى ذلك فإن الغارابى تأول قوله تعالى " هو الأول والآخر " سورة الحديد (٢) تأويلا أفلاطونيا مبنيا على القول بقدم العالم ، فقال أنه الأول ويصدر عنه كل

(٨٤) المصدر السابق – ص ٢٥٦ .
(٨٥) أحمد أمين – ظهر الإسلام – جـ ٢ ، ص ١٣٥ .
(٨٦) دكتور جلال شرف – الله والعالم والإنسان – ص ٢٢٩ .
(٨٧) الإمام الغزالى – تهافت الفلاسفة – ص ١٨٤ تحقيق دكتور ماجد فخرى – المطبعة الكاثوليكية – بيروت ١٩٦٢ .

موجود لغيره أول من جهة أن كل زمانى ينسب إليه يكون ، فقد وجد زمان لم يوجد معه ذلك الشيء وود إذ وجد معه لا فيه ، وهو أول لأنه إذا اعتبر كل شيء كان فيه أولا أثره وثانيا قبوله لا بالزمان . . . هو آخر لأنه الغاية الحقيقة فى كل طلب وهو آخر من جهة أن كل زمان يتأخر عنه ، ولا يوجد زمان متأخر عن الحق (٨٨) ونلاحظ أن الغارابى " اقتبس لفظ " الوجود لغيره " من أرسطو ، ولفظ يصدر عنه " من أفلاطون " (٨٩) .

ويشرح الغارابى صور الملائكة بأنها " صورة علمية ، وجواهرها علوم إبداعية قائمة بذواتها ، تلحظ الأمر الأعلى فينطبع فى هويتها ما تلحظ ، وهى مطلقة ، لكن الروح القدسية تخاطبها فى اليقظة والروح البشرية تعاشرها فى النوم " (٩٠) .

وهذا التأويل والشرح متقارب من أفلاطون حيث يرى "أنها حقائق مجردة قائمة بذواتها ، وأنها كلية مطلقة ، وأن علمها ليس انتزاعا من هذا العالم المحسوس" (٩١) . ومما سبق نجد أن الغارابى انتهج منهج التأويل الرمزى الفلسفى ، ونلاحظ ابن سينا يحاول تدعيم هذا المنهج بدرجة أكثر دقة .

جـ - ابن سينا :

يعتبر أبو على ابن سينا (الشيخ الرئيس المتوفى عام ٤٣٨ هـ) من

---

(٨٨) د . محمد حسين الذهبى – التفسير والمفسرون جـ ٣ – ص ٨٦ – نقلا عن الغارابى نصوص الحكم – ص ١٧٤ ، ص ١٧٥ – ط السعادة ١٩٠٧م .

(٨٩) المصدر السابق – ص ٨٦ – الغارابى نصوص الحكم ص ١٤٦ .

(٩٠) المصدر السابق – ص ٨٦ – الغارابى نصوص الحكم ص ١٤٦ .

(٩١) د . محمد البهى – الجانب الهى من التفكير الإسلامى – ص ٢٩٣ .

أعظم فلاسفة المسلمين إيمانا بالفلسفة المشائية ، فإذا كانت نظريات العقل والنقل " عالجها الكندى بدرجة محدودة ، ثم جاء الفارابى وحاول التوفيق بينهما ، إلا أن ابن سينا وجد الطريق ممهدا أمامه للتخير والتوفيق" (٩٢) فأدخل نظريات الفلسفة فى الدين واتضح ذلك فى معظم رسائله .

وقد ذكرت فيما سبق بأن نصوص الوحى ، وما أتى على لسان النبى والرسول فى تصور الفلاسفة وابن سينا هى مجرد رموز وإشارات إلى معانى خفية ، لا يتوصل إليها إلا الخاصة من الحكماء ، أما ما أتى على لسان الأنبياء فيرام بها خطاب الجمهور كافة (٩٣) ولدينا بعض الأمثلة التى توضح ابن سينا فى التأويل الفلسفى ، وهى بلا شك كانت محط نظر الإمام الغزالى ووجه إليها أشد انتقاداته الفلسفية فى كتابه "تهافت الفلاسفة" ونواحى متفرقة من رسائله الأخرى ".

ذهب ابن سينا فى تأويل معنى "الوحى" تأويلا فلسفيا فهو فى نظره "عبارة عن إفاضة العقل الكلى على نفس النبى ، الذى ينتهى إليه التفاضل فى الصور المادية وفيضان العلوم منه على لوح قلب النبى بواسطة العقل الفعال ، "أما الرسالة" فهى الأمور المفاضة على نفس النبى المسماه وحيا ، "والرسول هو المبلغ للإفاضة المسماه وحيا ، على عبارات استصوبت وليحصل بآرائه صلاح العالم سياسيا ، وعقليا " (٩٤) فابن سينا يؤمن بأن الوحى هو

---

(٩٢) د . محمد على أبو ريان ، دكتور النشار – الفلسفة الإسلامية شخصياتها ومذاهبها ص ١٧ – الدار القومية للطباعة والنشر – ١٩٦٧ م .

(٩٣) ابن سينا – تسع رسائل – ص ١٣٤ .

(٩٤) المصدر السابق – ص ١٢٤ .

إفاضة العلوم عن العقل الكلى بواسطة العقل الفعال ، وهذه الإفاضة يعبر عنها الرسول على أى عبارة استصوبت .

والتأويل الفلسفى الرمزى عنده يظهر من خلال تفسيره لآية من سورة النور قوله تعالى "الله نور السماوات والأرض ، مثل نوره كمشكاة فيها مصباح ، المصباح فى زجاجة ، الزجاجة كأنها كوكب درى ، يوقد من شجرة مباركة ، زيتونة ، لا شرقية ولا غربية ، يكاد زيتها يضىء ، ولو لم تمسسه نار ، نور على نور "سورة النور آية ٣٥" .

يقول ابن سينا "النور ، ذات ومستعار ، الذاتى هو الكمال المشف – كما ذكر أرسطو والمستعار هو الخير أو السبب الموصل إليه ، والله تعالى خير بذاته وسبب للخير ، السماوات والأرض : عبارة عن الكل ، المشكاة : العقل الهيولانى والنفس الناطقة لأن المشكاة متقاربة الجدران ، جيدة التهىء للاستضاءة ، المصباح عبارة عن العقل المستفاد بالفعل ، ونسبة العقل المستفاد إلى العقل الهيولانى كنسبة المصباح إلى المشكاة ، الزجاجة هناك رتبة بين العقل الهيولانى ، والعقل المستفاد ، وهو الذى يصل المصباح بالمشف ، وهو المسرجة ، ويخرج من المسارج الزجاجة لأنها من المشفات القوابل للضوء ، كوكب درى : الصافى غير الملون . شجرة زيتونة : يعنى القوة الفكرية التى هى موضوعه ومادة للأفعال العقلية لا شرقية ولا غربية : أى أن القوة الفكرية على الإطلاق ليست من القوى المحضة المنطفية والتى يشرق فيها النور على الإطلاق ، ولو لم تمسسه نار : أى الاتصال والإفاضة [٩٥] .

وتأويلات ابن سينا " مزيج من الأفلاطونية حيث فسر (النور)

(٩٥) المصدر السابق ص ١٢٥ ، ص ١٢٦ ، ص ١٢٧ .

بالخير ، وعبر عن السماوات والأرض (بالكل) ومثل للنـار (بـالعقل الكلـى) المدبر للعالم المشاهد وهو النفس الكليـة عنـد أفلاطـون بالإضافـة إلى إشـارته لمراتب العقول " (٩٦) .

ويحاول ابن سينا تأويل قوله تعالى "ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانيـة (سـورة الحاقـة ١٧) تـأويلا رمزيـا فلسـفيا يتفـق مـع آراء الحكمـاء "فالعرش هو الفلك التاسع الملائكة الثمانية التى تحمل العرش ، هو الأفلاك الثمانية ، تحت الفلك التاسع ، وقد ذهب الحكماء للقول بأن الأفلاك نفوسـا ناطقة لا تموت ، وقد تحدث الشـرع عـن الملائكـة بأنـها أحيـاء لا تمـوت ، والذى لا يموت يسمى ملكا ، فالأفلاك الحية الناطقة تسمى ملائكة . " (٩٧) .

وهناك أمثلة كثيرة ، لـا ذهـب إليـه ابـن سـينا فـى منـهج التـأويل الفلسفى (٩٨) ، إلا أننا نقصر الأمور على النواحى البارزة والتـى وجـه إليـها الإمام الغزالى ضرباته النقدية أما مسألة بعث الأجساد :

فإن الفلاسفة وابن سـينا متفقـون علـى أن البعـث الأخـروى سـيكون للأرواح دون الأجساد ، كما أن العذاب أو الثواب ، سـوف يكـون روحـانى أيضا . " فلما لم يبعث الإنسان ببدنه مثلا ، لكان له ببقاء روحه بعد موته، ثواب وعقاب غير بدنيين " (٩٩) ، وربما يرجع تصور الفلاسفة لكيفية البعث بهذه الطريقة إلى أنهم يعتـبرون الكمـال الإنسـان (فـى العلـم والمعرفـة) ولا

---

(٩٦) د . محمد البهى – الجانب الالهى من التفكير الإسلامى ص ٢٩٧ .

(٩٧) ابن سينا – تسع رسائل – ص ١٢٨ .

(٩٨) نظرنا فى ذلك إلى : المصدر السابق ص ١٣١ ، ص ١٣٢ .

(٩٩) المصدر السابق – ص ١١٥ .

حاجة لجسم الإنسان ، عندما ينتقل من مرحلة العقل الهيولانى ، إلى العقل بالملكة . (١٠٠)

فما تتحدث به النصوص والأخبار عن الحياة الأخروية ، تعتبر عند هؤلاء رموز وإشارات فقط ، للترغيب والترهيب ، أو التأثير على نفوس الناس ، وهذا الموضوع خاطىء ، وقد نقده الغزالى وعلماء السنة ، أصوليين وفقهاء .

د- إخوان الصفاء:

ظهر إخوان الصفاء بالبصرة فى غضون القرنين الرابع والخامس الهجريين ، وقد كان منهجهم " ركيكا غير مترابط ، خليطا من المذاهب والعقائد الفلسفية المختلفة " (١٠١) وقد رأوا أن الفلسفة لازمة لنقاء الشريعة الدينية من الجهالات ، وقد ذكرنا بأن الكتب الالهية فى تصورهم تنزيلات ظاهرة ، لها تأويلات باطنة ، والنبى لا يكشف عنها ، وتحتمل التأويل . (١٠٢)

ونود أن نشير بإيجاز لمذهبهم فى التأويل إذ أنهم يجمعون بين الجانب الفلسفى الرمزى ، والجانب الباطنى ، ففى الأمور الأخروية فإنهم يرون "بأن ما صوره القرآن من نعيم الجنة وعذاب النار ، إنما هى صور رمزية ، والبعث هو مفارقة النفس للجسم ، والقيامة مفارقة النفس الكلية للعالم ، ورجوعها إلى الله تعالى ، ودوران الفلك مرتبط بالنفس

(١٠٠) ابن سينا – الإشارات والتنبيهات جـ ٢ – ص ١١٩ تحقيق سليمان دنيا دار المعارف ١٩٥٨ .

(١٠١) رسائل إخوان الصفاء – جـ ١ – المقدمة بقلم بطرس البستانى – ط دار صادر ببيروت ١٩٥٧ م

(١٠٢) المصدر السابق – تحقيق بطرس البستانى جـ ٤ ص ١٣٨ .

الكلية " . (١٠٣)

وتأولـــوا قول الرسول (ص) من مــات فقد قـامت قيامتـه فـى ضـوء عقيدتهم الفلسفية "إنما أراد قيام النفس لا الجسد ، لأن الجسم لا يقوم عنـد الموت ، إلى أن ترد إليه النفس ثانية ، كما أن العذاب بالنيران ، إنمـا هـو ضـروب مـن الأمثـال والإشـارات " (١٠٤) وتـأولوا "الشـــهداء" بأنـــهم الذيـــن يشـاهدون الأمـور الروحانيـة ، المفارقـة للـهيولى "والملائكـة" هـو الجواهـر العقلية (١٠٥) ، كما أن الجنة هى عالم الأفلاك ، والنار هى عالم ما تحت فلك القمر ، ويروون حديثا عن الرســول (ص) الجنـة فـى السـماوات والنـار فـى الأرض " (١٠٦).

وتأولوا معنى شياطين الجن والإنس بأن " شياطين الجن هى النفـوس المفارقة الشريرة وشياطين الإنس ، هى النفوس المتجسدة " . (١٠٧)

فمذهب إخوان الصفاء فى التـأويل ، لا يختلـف كثـيرا عـن المذاهـب الفلسفية السابقة وتعتبر هذه المذاهب ناشــزة عـن المنـهج السـنى ممـا جعـل الإمام الغزالى يقف منهم موقفا حاسما . وقد رمى بفلسفتهم جانبا . (١٠٨)

هـ- نقد الإمام الغزالى للتأويل الفلسفى :

لقــد وجه الغزالى جزءا كبيرا من طاقتـــه الفكرية ، لنقد مناهـــج

---

(١٠٣) المصدر السابق – جـ ٢ – ص ٤٩ ، ص ٥٠ .

(١٠٤) المصدر السابق – جـ ٢ ص ٥٠ ، جـ ٤ ص ١٦٢ – نفس الطبعة .

(١٠٥) المصدر السابق – جـ ٤ – ص ١٧٢ .

(١٠٦) المصدر السابق – جـ ١ – ص ٩١ ، ص ٩٢ – المطبعة العربية ١٩٢٨ م .

(١٠٧) المصدر السابق – جـ ٤ – ص ١١٠ ، جـ ١١١ .

(١٠٨) دى بور – تاريخ الفلسفة فى الإسلام – ط ٣ – ص ١٣٦ .

الفلاسفة فى الالهيات أو كل ما يتصل بأصول العقيدة فى مذاهبهم ، وكان يمتاز "بالدقة فى تفنيد مزاعمهم ، وإبطال دعاويهم ، وإثبات ضعف عقيدتهم فى مذاهبهم التى قرروها متأثرين بفلاسفة اليونان " (١٠٩)

لقد كان من عادة الغزالى أن يتناول أسلوب أصحاب الفرق ، ثم يمعن النظر لإدراك ما تحتويه من أفكار ، فيرتب ما يجده من تناقضات ، ويبدأ بعد ذلك فى نقد هذه الفرق من خلال كتبه أو رسائله . (١١٠)

إلا أن الغزالى لم يحرم الفلسفة جملة ، إذ وجد أن الخلاف بين الفلاسفة وغيرهم من الفرق يرجع إلى ثلاثة أقسام :

قسم يرجع إلى اللفظ ، وقسم لا يصدم مذهبهم فيه أصلا من أصول الدين ، وقسم يرجع النزاع فيه إلى أصول الدين ، مثل مسألة قدم العالم أو حدوثه ، صفات الصانع حشر الأجساد . (١١١) تلك هى المسائل التى كفر فيها الفلاسفة ، لكنه لم ير بأسا للاستعانة بالأدلة العقلية الفلسفية للدفاع عن قضايا العقيدة ، أو محاربة خصومها .

رفض الغزالى مذهب الفلاسفة "صفات الصانع " فقد زعموا أن صفات الله تعالى العلم والإرادة والكلام . . . الخ ، وردت شرعا ويجوز عندهم إطلاقها مجازا .

فهى ترجع إلى ذات واحدة ، ولا يجوز إثبات صفات زائدة ، لأنها

---

(١٠٩) دكتور توفى الطويل – قصة النزاع بين الدين والفلسفة – ص ١١٠ – ص ١١٢ ط مكتبة الآداب – ١٩٤٧ م .

(١١٠) Ali Issa Othman, The Concept of Man in Islam, (In writings of Alghazali), p 16, Dar Elmaaref, Cairo, 1960.

(١١١) د . توفيق الطويل – قسمة النزاع بين الدين والفلسفة – ص ١١٢ .

توجـب الكثـرة فى الله . [١١٢] كمـا أن الله عليـم بالذات ، ولا يعلـم زائـد على الذات ، فمذهبهم فى ذلك قريب من مذهب المعتزلة . [١١٣]

وهذا الموقف الفلسفى فى مسألة الصفات ، يعتـبر تـبريرا لنظريتـهم (فى العلم الإلهى) لكن الغزالى يبطل هذا المذهب وهذه النظرية فيقول : هـذا كفـر صريـح فـالحق لا يعـزب عـن علمـه مثقـال ذرة فـى السـماوات ولا فـى الأرض . [١١٤]

كما أن علم الأول ، بوجود كل الأنواع والأجناس ، التى لا نهاية لها عين علمه بنفسه ، أو غيره " . [١١٥]

أما المسألة الثانية "قدم العالم وصنعـه" ، فـإن الغـزالى يـرى أن أدلـة الفلاسفة فى (الإلهيات) تقضى إلى إثبات قدم العالم ، وقد عرضنا لجانب من ذلك عند الفارابى ، وبعد ما يعـرض الغـزالى لمذهبـهم ، يوجـه إليـهم نقـده فيقول "بما تنكرون على من يقول : أن العالم حدث بإرادة قديمـة ، اقتضـت وجوده فى الوقت الذى وجد فيه . وأن يستمر العدم إلى الغايـة الـتي اسـتمر إليها . وأن يبتدى الوجود من حيـث ابتـدأ ، وأن الوجـود مـن قبـل لم يكـن مرادا . ووجوده فى وقته الذى حدث فيه مـراد بـالإرادة القديمـة" [١١٦] وإذا كان الفلاسفة قد أعطوا الأدلة على إثبات وجود العالم مع الله ، وأنـه معلـولا له ، مساوقا له غير متأخر عنه بالزمان ، وأن العالم صدر عنـه بـالضرورة ،

(١١٢) الغزالى – تهافت – جـ ١١٩ ، ص ١٣٣ .

(١١٣) الغزالى – المنقذ من الضلال – ص ٥٢ – تحقيق مصطفى أبو العلاط – الجندى القاهرة ١٩٧٣ م .

(١١٤) المصدر السابق – ص ٥١ .

(١١٥) الغزالى – تهافت – ص ١٣٩ .

(١١٦) الغزالى – المصدر السابق – ص ٥٠ .

إلا أن الغزالى أبطل هذه النظريات الفلسفية ، إذ أن " الفاعل لا بد أن يكون مريدا ، عالما مختارا لما يريده ، وإذا كان عندهم واحدا من كل وجه ، والواحد لا يصدر عنه إلا واحد ، فإن العالم مركب من مختلفات ، فكيف يصدر عنه . وقد قربوا حاله من حال الميت الذى لا خير فيه وتعالى الله عن ذلك ، أولئك مغرورين بعقولهم " . (١١٧) ويبطل الغزالى أقوال الفلاسفة فى أن الملائكة السماوية ، هى عبارة عن المحرك للسموات فيقول " أن هذه الأمور ، يطلع عليها على سبيل الالهام ، لا بالاستدلال وهذه الأسرار يطلع عليها الأنبياء والأولياء (١١٨) وأقوال الفلاسفة ، وتأويلاتهم لنصوص الشرع مجرد خيالات لا حاصل لها . (١١٩)

ويعترض الغزالى على أقوالهم فى نظرية "النبوة والوحى" فقد زعموا أن الملائكة الكروبيون ، هى العقول المجردة ، وهى تفيض على النفوس السماوية وهى أشرف منها ، وقد عبر عن الأشرف بالقلم (علم بالقلم) سورة العلق ٤ لأنه النقاش مثل العلم ، وعن اللوح المحفوظ ، بالمستفيد ، وأن النائم يرى ما يكون فى المستقبل لمطالعته اللوح المحفوظ . وأن النبى مطلع على الغيب بهذه الطريقة فيرى هو فى اليقظة ما يراه غيره فى المنام . والقوة المخيلة تمثل له ما رآه ، ربما الشيء بعينه ، أو مثال ، فيفتقر مثل هذا الوحى إلى التأويل ، كما يفتقر مثل هذا المنام إلى التعبير .

ولولا أن جميع المخلوقات ثابتة فى اللوح المحفوظ ، لما عرف الأنبياء

---

(١١٧) المصدر السابق – ص ٩٨ ، ص ١٠٣ .

(١١٨) المصدر السابق – ص ١٨٠ ، ص ١٨٩ .

(١١٩) المصدر السابق – ص ١٨١ .

الغيب فى يقظة ولا منام [١٢٠].

ودليل الاعتراض عل ذلك هو الشرع : فقد ورد الشرع بـاللوح والقلـم ولم يفهم أهله هذا المعنى قطعا ، كمـا أن النبـى يعـرف الغيـب بتعريـف الله على سبيل الاهتداء ومن يرى فى المنام يعرف بتعريف ملك من الملائكـة فـلا يحتاج إلى شىء مما ذكرتموه . [١٢١]

وعلى ذلك ، فلا مجال للتأويل الفلسـفى فـى هـذه المسـألة ، إذ أنـها تعتبر فى نظر أهل السنة ، تطاولات عقلية جوفاء كما عبر الغزالى .

وجدير بالذكر أن موقف الغزالى من تأويلات الفلاسفـــة فى مسألــة (البعث يوم القيامة) ، كان أشد حزما ، إذ أنـهم رأوا أن الأجسام لا تحشـر ولا تثـاب ولا تعـاقب وإنمـا المثـاب والمعـاقب هـى الأرواح المجـردة ، وأن المثوبات والعقوبات روحانية لا جسمانية . [١٢٢]

كما أن الحياة الأخروية فى نظرهـم ، مجـرد أمثلـة ضربـت لعـوام الخلـق لقصـور إفهامـهم عـن إدراك حقائقـها ، ويفنـد الغــزالى هـذه الآراء الفلسفية بقوله "فلا ينكر وجود أنواع من اللذات ، أعظم من المحسوسات فى الآخرة . ولا ينكر بقاء النفس ، لكـن الجمـع بـين السـعادتين ، الروحانيـة والجسمانية وكذلك الشقاوة . أكمل حيث أن الشرع تحدث عنهما . [١٢٣]

وإذا كان الفلاسفة صدقوا فى إثبات المثوبـات والعقوبـات الروحانيـة لأنهـا كائنة ولكن كذبوا فى إنكار الجسمانية ، وكفروا بالشريعة فيما نطقوا

---

(١٢٠) المصدر السابق – ص ١٨٢ : ص ١٨٥ – نظرنا أيضا الإشارات والتنبيهات جـ ٤ ص ٨٥٥ .
(١٢١) المصدر السابق ، ص ١٨٥ .
(١٢٢) الغزالى – المنقذ من الضلال ، ص ٥١ .
(١٢٣) الغزالى – التهافت – ص ٢٤١ .

به [١٢٤].

ويبطل حجتهم العقلية فى عدم حشر الأجساد بقوله "ليس من الضرورى أن يعود نفس الجسد ، فمهما انعدمت الأبدان ، فاستئناف خلقهما هو إيجاد لمثل ما كان لا تعيين ما كان " [١٢٥]

ويبدو أن الغزالى ، مضطرب فى هذا الدليل العقلى ، على بعض الأجساد أو يقترب قليلاً من الفلاسفة ، لكن الإنسان فى نظره ليس بمادته وإنما هو باعتبار روحه ونفسه وأن التراب تتبدل عليه سائر الأجزاء ، وما عدم لا يعقل عوده ، وإنما يستأنف مثله وهذا فى تصورى نوع من الملائمة بين الدليل الشرعى والدليل العقلى . [١٢٦]

وخلاصة الأمر : هو أن الغزالى ينكر بشدة ، أى مجال للتأويل الفلسفى فى الأمور الأخروية . إذ يجب الجرى على ظاهر الكلام . فليس محالاً على الله تعالى أن يمنح عباده ما وعدهم بما دل عليه الشرع . [١٢٧]

لكن موقف الغزالى النقدى للتأويل الفلسفى ، لم يستسغه الفيلسوف الوليد بن رشد قاضى القرطبة الذى عاش ما بين (عام ٥٢٠ – ٥٩٥ هـ) الذى يعد النصير الأكبر للفلسفة والفلاسفة ، بعد هجوم الغزالى العنيف ، فقد حاول تقريب الفلسفة من النفوس ، ووضعها فى قالب جديد ، بحيث تبدو طبيعتها متلائمة مع الدين ، "فترك الجزئيات ، ووصل إلى أصول الأشياء ،

---

(١٢٤) الغزالى – المنقذ من الضلال – ص ٥١ .

(١٢٥) الغزالى – التهافت – ص ٢٤١ ، ص ٢٤٢ .

(١٢٦) دكتور جلال شرف – الله والعالم والإنسان – ص ٢٧١ .

(١٢٧) الغزالى – تهافت الفلاسفة – ص ٢٤٢ .

وبحث فى طبيعة كل منهما ، فوجد أن الدين والفلسفة يلتقيان فى طبيعة (العقل المدرك) وإذا تعذر ذلك فإنه يرجع إلى قصور الفهم والإدراك " (١٢٨) وعلى هذا فقد كان موقفه من تأويلات الفلاسفة إيجابياً فيرى أن الناس " منهم من يأخذ الشرع على ظاهره ، ومنهم من يحاول فهمه ، ومنهم من يبحث عن معناه الباطن وهم فى رأيه الفلاسفة أو الحكماء ، والواجب عليهم ألا يأخذوا بظواهر الشرع ، لما لهم من استعداد للنظر فيه ، كما أن ما قال به ظاهر الشرع فى مسائل الاعتقاد (كوجود العالم) قال به الحكماء ، والمذاهب فى ذلك ليست تتباعد ، حتى يكفر بعضها بعضاً " (١٢٩) لكن نظرة ابن رشد لمناهج التكلمين فى التأويل ، اتصفت بالنفور والشك . فرأى " أن كل من المعتزلة والأشاعرة أولت آيات وأحاديث كثيرة ، وصرحوا بذلك للجمهور ، فمزقوا الشرع ، وأوقعوا الناس فى تباغض ، فكثرت البدع " (١٣٠) وهو يقصد بهذا النقد متكلمى الأشاعرة ، وعلى رأسهم الإمام الغزالى .

٣- التأويل الصوفى والباطنى فى نظر الغزالى :

عرف منهج التأويل ، بين الأوساط الصوفية والباطنية ، وقد اصطنعت هذه الفرق أنماطاً مختلفة للتأويل لكى تعبر عن فلسفتها العقائدية، وكانت السمة المشتركة بين هؤلاء فى موقفهم من النصوص والأحاديث ، أن لكل آية ظاهر وباطن ولها أيضاً وجهان " وجه يرونه فى

---

(١٢٨) دكتور عوض الله حجازى ، السيد نعيم – الفلسفة الإسلامية وصلاته بالفلسفة اليونانية – ص ١٧٧ – د . ممد البهى – الجانب الالهى من التفكير الإسلامى ص ٣٠٧ .

(١٢٩) ابن رشد – فصل المقال وتقرير ما بين الحكمة والشريعة من اتصال – ص ٣٧ ، ص ٣٨ ، ص ٣٩ ، ص ٤٣ – تحقيق دكتور البير نصرى نادر – ط دار الشروق بيروت ١٩٧٦ م .

(١٣٠) المصدر السابق – ص ٥٥ ، ص ٥٧ .

نفوسهم ، ووجه آخر يرونه فيما خرج عنهم " (١٣١) كما أن الباطنية ذهبوا مذهباً آخر ، فرأوا أن لكل آية ظاهر غير مراد ، أما باطنها هو المراد قطعاً وقد استند الصوفية وشاركهم الباطنية إلى حديث ورد عن الرسول (ص) "ما نزل من القرآن آية ، إلا ولها ظهر وبطن ولكل حرف حد ومطلع" (١٣٢) وقد نقلوا عن على رضى الله عنه " بأن الظاهر التلاوة والباطن الفهم ، والحد أحكام الحلال والحرام والمطلع هو مراد الله تعالى من العبد " . (١٣٣)

ومن هذا المنطلق ، فإن منهج هؤلاء فى الشرع والتأويل ، سوف يقوم على دلالات غامضة ، وصيغ رمزية فلسفية ، قد تتصل ببعض المصادر الأجنبية شرقية أو غربية . فقد كان التصوف يعتبر "فلسفة دينية ، وصفت فى أقدم تعريف لها بأنها إدراك للحقائق المقدسة ، لذا فقط كان هؤلاء مغرمون بأن يدعوا أنفسهم بأنهم أهل الحق Ahl Al Haqq (١٣٤) .

ولقد نظر غلاة الصوفية والباطنية إلى القرآن أو الشريعة ، " ورأوا أن الدلالات اللفظية تحتجب ورائها أفكاراً ومعان روحانية باطنية " (١٣٥) وشاركوا بذلك الفلاسفة فى منهجهم الرمزى والإشارى .

ويمكن أن نعطى أمثلة لذلك ، عند غلاة الصوفية ، والباطنية ثم نقد الإمام الغزالى لتأويلاتهم ، وما يقصدونه بتعطيل الظواهر ، وإنكارها فيذهب

---

(١٣١) د . الشحات السيد زغلول – الاتجاهات الفكرية فى التفسير ص ٢٣١ .

(١٣٢) السهروردى – عوارف المعارف – ص ٥٢ .

(١٣٣) دكتور إبراهيم بسيونى – البسملة بين أهل العبارة وأهل الإشارة – ص ٥٧ .

(١٣٤) icholson, The Mystics of Islam, P 1 London, 1966.

(١٣٥) جولد تسيهر – مذاهب التفسير الإسلامى – ص ٢٠٣ .

سهل بن عبد الله التسترى المتوفى عام ٢٨٣ هـ فى كتابه " تفسير القرآن العظيم " فى تأويل قوله تعالى " والبيت المعمور " سورة الطور (٤) بأن ظاهرها حكى عن النبى (ص) ليلة الإسراء ، ورؤيته للبيت المعمور بالسماء السابعة ، أما الباطن : فهو القلب ، فالآية فى رأيه تشير إلى قلوب العارفين، معمورة بمعرفته ومحبته والأنس به ، تعالى وهو الذى تحجه الملائكة ، لأنه بيت التوحيد " . (١٣٦)

وبهذا المنهج الإشارى يذهب إلى تأويل قوله تعالى "وهو يحيى الموتى" سورة الشورى (٩) " أى يحيى قلوب كل أهل الحق ، بذكره ومشاهدته " (١٣٧) وتأول كلمة (الله لفظ الجلالة "بأنه الاسم الأعظم ، الذى حوى الأسماء كلها ، وبين الألف واللام منه ، حرف مكنى ، غيب من غيب، وسر من سر ، وحقيقة من حقيقة إلى حقيقة . لا ينال فهمه إلا الطاهر من الأدناس". (١٣٨) .

وقد سار فى هذا المنهج كل من أبي عبد الرحمن السلمى المتوفى عام ٤١٢ هـ فى كتابه "حقائق التفسير " وقد وصفه ابن تيمية بالكذب ، ومسايرته للباطنية (١٣٩) والإمام عبد الكريم القشيرى المتوفى عام ٤٦٥ هـ فى كتابه "لطائف الإشارات " وأبو محمد الشيرازى المتوفى عام ٦٠٦ هـ فى كتابه "عرائس البيان فى حقائق القرآن" (١٤٠) لكن منهجاً فلسفياً ، ظهر عند

---

(١٣٦) دكتور الشحات السيد زغلول – الاتجاهات الفكرية فى التفسير ص ٢٣٣ .
(١٣٧) المصدر السابق – ص ٢٣٤ .
(١٣٨) دكتور إبراهيم بسيونى – البسملة بين أهل العبارة وأهل الإشارة – ص ٥٢ .
(١٣٩) ابن تيمية – مقدمة فى أصول التفسير – ص ١٥ .
(١٤٠) د . محـمد حسين الذهبى – التفسير والمفسرون – جـ ٣ – ص ٥٨ .

فلاسفة الصوفية أمثال الحلاج (أبو منصور) المقتول عام ٣٠٩ هـ ، واشتهر عنه القول بالحلول ، وتحدث ببعض الشطحات التى تخالف الشريعة ، وقد ذهب فى تأويل مناسك الحج بما يناسب عقيدته الحلولية ، فيذكر فى كتابه "طياسين الأزل" بأن جوهر الحج هو الوقوف بعرفة ، وقال : مَن البسيط تهدى الأضاحى ، وأهدى مهجتى ودمى ، واعتقد أن شوقنا إلى الله ، يجب أن يمحو عقلياً ف نفوسنا ، صورة الكعبة ، فأقام فى بيته كعبة بصورة مصغرة ، ورأى أن محمداً قام شعائر الحج ، وبقى إتمام الإسلام برد القبلة إلى القدس ، وإدخال الحج فى العمرة ، كما أن محمداً ترك الوحدة الالهية محجوبة بسور الشريعة مؤقتاً إلى يوم آت فيه تتجاوز صلوات الأولياء على نحو ملائكى ، وينتهى الإسلام إلى اجتماع كامل للإنسانية ، وقد غفرت لها خطاياها " (١٤١).

وهذه الشطحات الفلسفية الصوفية ، غريبة عن الإسلام ، وقد هاجمه الغزالى هجوماً عنيفاً ورأى أن قتل أمثاله ، خير من قتل عشرة من الكفار ، وقد اتبع هذا المنهج السهروردى المقتول عام ٦٨٧ هـ ، وكان منهجه يقوم على "التمثيل الباطن لمضمون النصوص القرآنية . (١٤٢) ، ويبدو أن طريقته الفلسفية الصوفية فى التأويل تشبه إلى حد كبير الأساليب الفنية لآخر جيل من الأفلاطونية المحدثة ، وعلى هذا يذهب فى تأويل قوله تعالى " واعلموا أن الله يحول بين المرء وقلبه " سورة الأنفال (٢٤) ، القلب هنا لا

---

(١٤١) دكتور عبد الرحمن بدوى – شخصيات قلقة فى الإسلام ص ٦٨ ، ٧٣ – مكتبة النهضة المصرية – القاهرة ١٩٤٦ م .

(١٤٢) المصدر السابق – ص ١١٦.

يقصد به العضو المادى ، بل النفس التى يسميها الحكماء (النفس الناطقة) ، والروح هى النفس الذى نفسخ الله فى آدم ، فجعل منه نفساً حية ، والله نور، والنفس من نوره وأمره ، لهذا تقوم الرابطة بين الله والنفس ، ليس هذا حكماً مجرداً ، إنما هو تحقيق فعلى فى فعل الخلق (كن) ، هذا الفعل بأمر الرحمة ، بتوحيد الواحد ، ويثير الرغبة فى الموت [١٤٣] ، ويؤول قوله تعالى "ثم دنا فتدلى ، فكان قاب قوسين أو أدنى" سورة النجم (٨ ، ٩) فإن لم تتجرد نفسه عن مكان الجسمية ، لن يكون قد دنا من اللامكان ، وهذا التفسير يقرب من المدرسة الواحدية . [١٤٤] أما فيلسوف الصوفية الأكبر ، محى الدين بن عربى المتوفى عام ٦٣٨ هـ . وقد جاء فى عصر متأخر عن الغزالى ، إلا أنه كان يعتقد مذهباً صوفياً فلسفياً وهو " وحدة الوجود " ، كما أن الغزالى له موقف نقدى لهذه المذاهب الناشزة عن منهج أهل السنة) لذلك نجد أن منهجه ينقسم إلى جانبين :

الأول : أنه ينظر إلى التأويل ، نظرة الشك ، وينهى عن الخوض فى تأويل آيات الصفات ، والأوامر الشرعية ، فيميل إلى الأخذ والتسليم بما جاء به ظاهر لشرع ، إذ يرى "أن الخير كله فى الإيمان بما جاء به الرسول ، وبما أنزل الله تعالى ، والشر كله فى التأويل ، ، إذ أن التأويل فيه جرأة ، وإساءة الأدب على مقام الوحى " [١٤٥] وأن المكلف فى نظرة "مخاطب بألسنة

(١٤٣) المصدر السابق – ص ١٢٨ .

(١٤٤) المصدر السابق – ص ١٢٩ .

(١٤٥) محى الدين بن عربى – الفتوحات الملكية – جـ ١ – ص ١٢٠ – مطبعة بولاق القاهرة ١٨٧٦م

فصاح ، ولكن العيب والسقم من الفهم " (١٤٦) أما الجانب الثانى : فإبن عربى ينظر إلى النصوص ، نظرة الصوفى المتفلسف ، ويحاول إدراك معانيه الخفية وراء ستار اللفظ ، وهذه المعانى الخفية الباطنية لا يستقل بمعرفتها إلا الخاصة ، فيرى بأن هؤلاء (أى أهل الظاهر) لسانهم ليس لساننا ، وأن المعرفة التى يهبها الله لمن شاء من عباده ، لا يستقل العقل بإدراكها بفكره ، لكن يقبلها ولا يقوم عليها دليل أو برهان ، لأنها وراء طور مدارك العقول " (١٤٧) وعلى هذا فقد تأول ابن عربى نصوص الوحى بما يتفق مع منهجه الرمزى الإشارى ففى "الفص الأيوبى تأول قوله تعالى " إنى مسنى الشيطان بنصب وعذاب " سورة ص (٤١) أن المراد بالشيطان هو البعد، وما شعر به أيوب لم يكن ألم المرض ، بل ألم عذاب الحجاب والجهل بالحقائق " (١٤٨) ويذهب فى "الفص الموسوى" بأن المراد من قوله تعالى " لئن اتخذت إلهاً غيرى لأجملنك من المسجونين (الشعراء ٥٩) أى لأجعلنك من المستورين ، لأن السين من أحرف الزيادة ، فإذا حذفت من (سجن) بقيت (جن) ومعناه الوقاية والستر أما قوله تعالى "إن رسولكم الذى أرسل إليكم لمجنون (الشعراء ٢٧) معناه مستور عنه علم ما سألته عنه " (١٤٩) .

وقد ذهب ابن عربى فى تأويل قوله تعالى (سورة النصر) إذا جاء

---

(١٤٦) الشعرانى – الكبريت الأحمر – ص ١٥٨ – (هامش اليواقيت والجواهر – جـ ٢) ط شقرون ١٣٥١ هـ

(١٤٧) ابن عربى – الفتوحات المكية – جـ ١ – ص ١٢١ .

(١٤٨) ابن عربى – فصوص الحكم – جـ ١ – (الفص الأيوبى) – تحقيق أبو العلا عفيفى ، دار الكتب العربية ببيروت ١٩٤٦ م .

(١٤٩) المصدر السابق – (الفص الموسوى) .

نصر الله والفتح ، ورأيت الناس يدخلون فى دين الله أفواجاً ، فسبح بحمد ربك واستغفر إنه كان تواباً " بما يتفق مع مذهبه الفلسفى الصوفى " وحدة الوجود " ، فالفتح ، هو فتح باب الحضرة الإلهية ، وتجلى صفات الله (يدخلون فى دين الله) بمعنى التوحيد ، (فسبح بحمد ربك) أى نزه ذاتك عن الاحتجاب بمقام القلب ، الذى هو معدن النبوة بقطع مطالب الجسد ، حتى تلتقى مع نور الله ، (واستغفره) اطلب ستره ذاتك بذاته ، كما كان حال الفناء قبل الرجوع إلى الخلق ، فقد كنت وكان الموجود شيئاً واحداً ، فعد كما كنت من الفناء فى ذات الله " . (١٥٠)

ويذهب فى تأويل قوله تعالى (الحديد ٤) وهو معكم أينما كنتم "أى وجودكم به وظهوره فى مظاهركم . " (١٥١) وطبقاً لمذهبه ، فإن خلاصة رأيه فى النبوة والولاية هو "بأن نبوة التشريع انقطعت بوفاة محمد (ص) ، إلا أن نبوة التحقيق لم تنقطع وهى الولاية ، ويأخذه الولى من الله بالسر . " (١٥٢) وقد هاجم هذه النظرية علماء الإسلام قدامى ومحدثين ، وبصفة خاصة الإمام السلفى ابن تيمية . (١٥٣)

ويتبين أننا تخيرنا أنماطاً معينة فيما ذهب إليه صوفية الإسلام من تأويلات "بصرف ألفاظ الشرع عن ظواهرها المفهومة ، إلى أمور باطنة لا

---

(١٥٠) دكتور عوض الله حجازى ، السيد نعيم ، الفلسفة الإسلامية وصلاتها بالفلسفة اليونانية – ص ١٧٥ ، ص ١٧٦ ، نقلاً عن التفسير المنسوب لابن عيسى – جـ ٢ .

(١٥١) دكتور محمد حسين الذهبى – التفسير والمفسرون جـ ٣ – ص ٧١ .

(١٥٢) ابن عربى – فصوص الحكم – جـ ١ – ص ١٣٦ .

(١٥٣) ابن تيمية – الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان – ص ٨٦ ، ص ٨٧ تحقيق محمود عبد الوهاب – ط صبيح – ١٩٥٥ م .

يسبق منها إلى الأفهام فائدة [١٥٤] ، وذلك بقدر يتناسب مع نقد الإمام الغزالى لمذاهبهم ، وعلى ذلك ، فإن الإمام الغزالى كان يقف من فلاسفة الصوفية موقفاً واضحاً ، وحاسماً حيث أنه لم يكن يقرهم على كل شىء ، إقراراً مطلقاً. وقد كان الإمام الغزالى "يرفض التفسير أو التأويل الرمزى الإشارى ، وإن كان يوافق على تفسير القرآن عن طريق التصوف السنى " . [١٥٥]

ويصف الغزالى هؤلاء بأنهم أهل الطامات ، فذهب إلى أن "قول بعضهم فى تأويل قوله تعالى "اذهب إلى فرعون إنه طغى (طه ٢٤) إنه إشارة إلى قلبه وهو المراد بفرعون وهو الطاغى على كل إنسان ، وقول بعضهم "وأن ألق عصاك (الأعراف ١١٧) أى كل ما يتوكأ عليه ، مما سوى الله عز وجل ، ينبغى أن يلقبه " ، هذا التأويل حرام وضرره عظيم [١٥٦] كما أن قول بعضهم فى تأويل حديث الرسول (ص) " تسحروا فإن فى السحور بركة " المراد به الاستغفار فى الأسحار هذا نوع من التأويل الرمزى الإشارى المرفوض عند الغزالى ، إذ أنهم صرفوا الألفاظ عن مقتضى ظواهرها ، مما يؤدى إلى بطلان الثقاة بالألفاظ الشرعية والنبوية إذ أن الباطن لا ضبط له ، بل تتعارض فيه الخواطر وهذا من البدع التى يقصد أصحابها الأغراب . [١٥٧]

ومما سبق ذكره من أمثلة للتأويل الرمزى الإشارى ، عند أصحاب المذاهب الفلسفية الصوفية ، هى فى نظره وفى عقيدته السنية " تحريف

(١٥٤) د . محمد حسين الذهبى – التفسير والمفسرون جـ ٣ – ص ٧١ .

(١٥٥) جولد تسيهر – مذاهب التفسير الإسلامى – ص ٢٢١ .

(١٥٦) الغزالى – الأحياء – جـ ١ – ص ٣٧ .

(١٥٧) المصدر السابق – جـ ١ – ص ٣٧ .

للقرآن من أوله إلى آخره عن ظاهره " (١٥٨)

ويفند الغزالى أقوال هـؤلاء ، ويظـهر خطـأ منهجـهم ، مسـتنداً إلى الأدلة الشرعية والعقلية فيرى أن الذى "يلغى الظواهر الشـرعية ، وينزلهـا على معان أخرى إشارية باطنية طريقة باطلة قطعاً ، فمن ينزل "لفظ فرعون" على القلب ، فإن فرعـون شـخص محسـوس تواتـر النقـل بوجـوده ، ودعـوة موسى له ، كأبى جهل وأبى لهب وليس من جنس الشياطين والملائكة ، مما لم يدرك بالحس حتى يتطرق التأويل إلى ألفاظه ، وكذلـك "السحور" حملـة علـى معنى الاستغفار ، باطـل فقد قال الرسول "تسحروا وهلموا إلى الغـذاء المبارك . " (١٥٩)

أما أصحاب المذاهب الفلسفية الصوفية ممن يؤمنون بنظريات غريبـة وتأولوا فى ضوئها ، أمثال البسطاس ، والحلاج أو السهروردى وابـن عربـى وإن كان الأخيران أتيا فى عصر متأخر عن الغزالى ، إلا أنـهم جميعـاً سـلكوا منـهجاً خاطئـاً ، إذ أن "أمثـال هـذه الطوائـف ، يشـاهدون الملائكـة وأرواح الأنبياء ، ويسمعون منها أصواتاً ويقتبسـون منها فوائد عن طريق المكاشـفة ، ولكن يترقى الحال عن مشاهدة الصور والأمثال إلى درجات يضيق عنها نطاق النطق ، فلا يحاول معبر أن يعبر عنها إلا اشتمل على خطأ صريح " (١٦٠)

" كما أن اعتقاد مذهب الحلول ، خطأ محض ، وسفاهة صرفـه ، إذ

---

(١٥٨) المصدر السابق – جـ ١ – ص ٣٧ .

(١٥٩) المصدر السابق – ص ٣٧ – العراقى (أبو الفضل) – المغنى عن حمل الأسفار فى الأسفار فى تخريج ما فى الأحياء من الأخبار – (هامش الأحيـاء – جـ ١ – ص ٣٧) ط دار أحياء الكتب العربية – بدون تاريخ .

(١٦٠) الغزالى – المنقذ من الضلال (الصوفية) ص ٧٦ .

أن حقيقة الحلول ، هو انطباق جوهر على جوهر ، أو جسم على جسم أو عرض فى جوهر ، لكن البرهان أثبت أن العقول والنفوس قائمة بأنفسها لا تحمل شيئاً ولا هى محمولة " (١٦١) وعلى ذلك فإن منهج هؤلاء فى تأويل النصوص ، طبقاً لهذا المذهب الفلسفى خطأ وقتلهم فى دين الله أفضل من أحياء عشرة " (١٦٢) وبهذا الحزم ، اتجه الغزالى إلى التعبير الصادق عن عقيدته فى وحدة الشهود ، وبذلك يناقض أصحاب وحدة الوجود . إذ أن "حقيقة الحقائق فى نظره ، هى التى يدركها العارفون ، بأنه ليس فى الوجود إلا الله ، وأن كل شىء هالك إلا وجهه ، لأنه لا يصير هالكاً فى وقت من الأوقات بل هو هالك أزلاً وأبداً ، فإن كل شىء سواء ، إذا اعتبرت ذاته من حيث ذاته فهو عدم محض وليس فى الوجود معه غيره ، بل ليس لغيره رتبة المعية أو الوجود " (١٦٣) ولا شك إن الإمام الغزالى ، كان هدفه تهذيب المنهج الصوفى الأصيل ، وتنقيته مما علق به من شوائف وانحرافات ، "فقد كان صوفياً وبدا ذلك من خلال عمله كمفكر صوفى ، بقدر ليس بقليل ، كما أنه أعاد العقيدة المحمدية المعتدلة إلى عصرها السابق ، فقد كان ينقص صوفية الإسلام التقاء فى البحث والدراسة . " (١٦٤)

وبهذا الحسم اتجه الغزالى إلى نقد مذاهب الباطنية ، ونظر إليها

---

(١٦١) الغزالى – معراج السالكين ، ص ١٥٤ ، مجموعة القصور العوالى – تحقيق مصطفى أبو العلا – ط الجندى ١٩٧٢ م .

(١٦٢) الغزالى – الأحياء – جـ ١ – ص ٣٦ .

(١٦٣) الغزالى – مشكاة الأنوار – ص ٥٥ – تحقيق أبو العلا عفيفى – بيروت ١٩٦٤ م .

(١٦٤) Nicholson, The Mystics of Islam, P. 24, 25.

نظرة الريبة أو الشك ، وأنفق لنقد هذه المذاهب وقتاً كبيراً ، إذ أن هذه الفرق تعتبر فى نظره ، وفى نظر غيره من علماء أهل السنة قدامى ومحدثين ، ناشزة عن الملة الإسلامية المعتدلة ، ويمكن أن نستدل على ذلك من خلال مناهجهم فى تأويل النصوص ، وقد عرضنا لنشأتهم وأشهر روادهم ، وسندهم فى مذاهبهم الإدعاء "بأنهم أهل العلم الباطن ، تعلموه من الإمام المعصوم ، فهو مصدرٌ لعلم التأويل " (١٦٥) .

وقد اعتقد هؤلاء أن للقرآن ظاهراً غير مراد ، وباطناً هو المراد ، ولكل تنزيل تأويل ، ويجب صرف الظواهر إلى معانيها الباطنية ، وما ميزهم أيضا ادعائهم "بحلول الاله فى أئمتهم ، وخلطوا كلامهم بكلام الفلاسفة وتأثر بهم غلاة المتصوفة كعبد الكريم الجبلى ، وإبن عربى ، واعتبروا أن الدين للعامة والحكمة للخاصة " . (١٦٦)

وقد ركز "الباطنية والقرامطة تأويلاتهم فى نصوص الميعاد واليوم الآخر وآيات العبادات والشرائع" (١٦٧) .

وقد كان هدف هؤلاء ، خداع الناس بروايات مكذوبة عن النبى (ص) وتلاوة القرآن على غير وجهه ، فإذا وجدوا استجابة قالوا لمن يتبعهم:

لا تقنع بما قنع به العوام من الظواهر ، وتدبر القرآن ورموزه ،

---

(١٦٥) ابن قتيبة الديتورى – تأويل مختلف الحديث – ص ٧٠ ، ص ٧١ .

(١٦٦) محمد بن مالك الحمادى – كشف أسرار الباطنية – ص ٩٠ (مقدمة الشيخ محمد بن زاهد الكوثرى) تحقيق عزت العطار – ط الأنوار ١٣٥٧هـ .

(١٦٧) محمد السيد الجليند – ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل – ص ١١ .

وأعرف مثله وممثوله ، وأعرف معانى الصلاة والطهارة ، وما روى عن النبى بالرموز والإشارات دون التصريح بذلك ، فإن جميع ما عليه الناس أمثال مضروبة لمثولات محجوبة فأعرف الصلاة ومعانيها وباطنها ، فإن العمل بغير علم لا ينتفع به صاحبه . " (١٦٨)

وتعطى أمثلة لتأويلات الباطنية والقرامطة ، "فقوله تعالى سورة (البقرة ٤٣) "وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة " معناه أن الزكاة مفروضة كل عام مرة ، والصلاة من صلاها مرة فى السنة ، فقد أقام الصلاة بغير تكرار ، والصلاة صلاتان ، والزكاة زكاتان ، والصوم صومان . والحج حجان ، وما خلق الله من ظاهر إلا وله باطن والصلاة والزكاة ترمزان إلى محمد وعلى ، فالصلاة والزكاة سبعة أحرف ، ومحمد وعلى سبعة أحرف ، وهما ولايتهما ، فمن تولاهما فقد أقام الصلاة والزكاة . وفى سورة البقرة آية (٢١٩) يقولون أن :

المقصود "بالخمر والميسر" هما : أبو بكر وعمر ، لمخالفتهما على بن أبى طالب وأخذهما الخلافة ، وما يعمل من الزبيب والعنب والحنطة ، ليس حرام ويتلون قوله تعالى " قل من حرم زينة الله التى أخرج لعباده "سورة الأعراف (٣٢) والصيام عندهم : ليس ترك الطعام والشراب ، إنما هو كتمان الأئمة واستتارهم من الظالمين ، والطهارة من الجنابة : طهارة القلب ، والخيانة : مولاة أضداد الأنبياء والأئمة والمنى : ليس ينجس لأن الأنبياء والأئمة خلقوا منه . وقد استباحوا التلذذ بالزينة والنساء ، إذ أن ما خفى على الناس من أمور النساء يطلع عليها المخصصون منهم ، ومن لم ينل الجنة

---

(١٦٨) محمد بن مالك الحمادى – كشف أسرار الباطنية – ص ١١ . ص ١٢ .

فى الدنيا ، لم ينلها فى الآخرة" . (١٦٩)

وهناك أمثلة كثيرة ، لهذه البدع والأضاليل تهدف إلى تحطيم الشريعة ، نجدها فى كتب هؤلاء . وقد ذكرنا ما نحن فى حاجة إليه وما يؤدى الغرض المطلوب فقط .

أما موقف الإمام الغزالى من هؤلاء فقد كان أكثر حزماً وشدة ، إذ " أنه كان يقبح ويستنكر تلك الأخطاء والاضطرابات الواضحة فى مناهج أو أساليب التعاليمية واعتبر مثل هذه المحاولات فاسدة ولا تعبر عن عمل ممتاز . " (١٧٠) ويوجه الغزالى نقده على وجهين :

الأول : الناحية السياسية ، بأبطال نظريتهم فى الإمام المعصوم (الإمامة) .

الثانى : إثبات فساد مناهجهم فى تأويل النصوص والأحاديث لتحطيم الشرع وقضايا التكليف .

ويبنى الغزالى منهجه فى الرد عليهم على ثلاثة مراحل : الأبطال ، المعارضة التحقيق .

الأبطال : يقول لهم الغزالى أن ما عرفتموه : أما عن ضرورة ، أو عن نظر أو عن الإمام المعصوم . فإن كان عن ضرورة ، فكيف خالفكم فيه ذووا

---

(١٦٩) المصدر السابق – ص ١٣ ، ص ١٤ لمزيد من الدراسة يمكن النظر ، ابن تيمية مقدمة فى أصول التفسير – ص ١٥ ، ص ١٦ ، د . محمد حسين الذهبى – التفسير والمفسرون جـ ٢ – د . الشحات السيد زغلول – الاتجاهات الفكرية فى التفسير ص ٣٣ ، جولد تسيهر – العقيدة والشريعة فى الإسلام ، مذاهب التفسير الإسلامى – ص ٢٢٥ – الغزالى – الرد على الباطنية ، ط الحجازية ١٩١٦م .

(١٧٠) Ali Issa Othman, The Concept of Man In Islam, In Writings f Al Ghazali, P. 16.

العقول السليمة وإن كان عن نظر فهو باطل من وجـهين : أحدهمـا أن النظـر عندهـم باطل ، فإنه تصرف بالعقل لا بالتعليم ، الثانى : أن قضايا العقـول متعارضة ، وغير موثوق بها . لذا أبطلوا الرأى بالكلية .[١٧١]

المعارضـة : يـأتى الغـزالى بأدلـة مثلمـا يسـتدلون بــه علـى صحـة تأويلاتهم ، دون تعيين للصور ، وإذا ثبت صدق أدلته ، فقـد بطلـت أدلتـهم (برهان الخلف) فيقول "مهما رأيت شيئاً واحداً فاسـتدل بـه علـى محمـد ، وإذا رأيت اثنين فقل هو دلالة على الشيخين ، وإن كـان ثلاثـة فمحمـد ، ، وأبو بكر وعمر وإن كان أربعة فالخلفاء الأربعة ، وإن كان خمسة ، فمحمد، والخلفاء الأربعة ، ونقول لهم : إن اسم محمد على أربعة حـروف لأن اسـم خليفته أربعة حروف وهو (عتيق) دون على الذى اسمـه ثـلاث أحـرف فـإن وجدت سبعة فاستدل به على سبعة خلفاء من بنـى أميـة أو العبـاس أو أقـل عدد السماوات سبعة" [١٧٢] . . . . . ال .

وهذا الدليل يعارض به الغزالى دليلهم السابق ، عندما اسـتدلوا بـأن الصلاة والزكاة سبعة أحرف ، تدلان على ولاية كل من محمد وعلى . ويفنـد الغزالى قولهـم بـأن الإمـام الـذى يتلقـون منـه الحـق ، ويستضيئون بـه فـى مشكلات التنزيل والتأويل ولا بد أن يكون معصوماً ، فيرى الغـزالى : " أن الأدلة : عقلية وسمعية ، العقلية لا تقليـد فيـها وإنمـا المتبـع وجـه الدليـل والسمعيات : متواتر يشترك الكافة فى دركه وآحاد لا تفيد إلا ظناً . والعمل بالظن واجب شرط فى العمليات ، والدعاة عندهم يجوز تصديقهم مـع أنـه لا

---

(١٧١) الغزالى – الرد على الباطنية – ص ١٠ ، ص ١١ ط الحجازية ١٩١٦ م .

(١٧٢) المصدر السابق – ص ١٤ .

عصمة لهم ، كذلك كان ولاة الرسول (ص) فإذن لا حاجة إلى عصمة الإمام."[١٧٣]

وأما الشرائع : فإنهم في رأى الغزالى : أبطلوها بما زخرفوه من التأويلات ومقصودهم صرف الخلق عن الكتاب والسنة ، وإن ظواهر التكاليف والحشر والأمور الالهية ، أمثلة ورموز إلى بواطن .

ويرى الغزالى " أن أقوالهم فى النبوات هو عين أقوال الفلاسفة وهى مرفوضة فالنبى شخص فاض عليه قوة قدسية تتصل بالنفس الكلية ، ويدرك الكليات العقلية وجبريل هو العقل الفائض عليه ، وكلام النبى ظاهر لا يكون له " [١٧٤]

ونستخلص مما سبق : أن الغزالى وقف موقفاً حازماً وشجاعاً ، ضد التيارات التى تخالف السنة والإجماع مهما كانت نوايا أصحابها من متكلمين وفلاسفة ، صوفية وباطنية .

٤- مكانة المحكم والمتشابه من التأويل :

لقد انتبه المسلمون إلى ما يحتويه النص القرآنى من قضايا مختلفة ، وبصفة خاصة إذا كانت تتعلق بالتأويل ، وقد تركزت معظم أبحاثهم ودراساتهم على النصوص المتشابهة ، واجتهد أئمتهم فى محاولات دقيقة لرد هذه المتشابهات إلى المحكمات حتى لا يبدوا أمام عقول الذين فى قلوبهم زيغ إمكان وقوع أى تناقض فى النصوص .

وقد نبه القرآن الكريم على عدم الخوض فى المتشابهات فقال تعالى :

---

(١٧٣) المصدر السابق – ص ٤٠ .

(١٧٤) المصدر السابق – ص ٩ ، ١٠ ، ١٢ ، ١٣ .

هو الذى أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب ، وآخر متشابهات ، فأما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله ، وما يعلم تأويله إلا الله ، والراسخون فى العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا ، وما يذكر إلا أولوا الألباب ". سورة آل عمران . آية (٧) .

ومعلوم أن الأوائل "لم يلجئوا إلى التفتيش عن المتشابه ، ولم تكن بهم حاجة إلى تأويله . " [١٧٥] فقد روى "أن ابن صبيغ" أتى إلى المدينة يسأل عن متشابه القرآن فأرسل إليه عمر بن الخطاب ، وضربه بعراجين النخل حتى أدمى رأسه وجسده . " [١٧٦] ولكن بمرور العصر الأول ، وعلى أثر ظهور المذاهب الإسلامية المختلفة واتصال المسلمين بغيرهم من أصحاب العقائد الأخرى ، ظهرت الحاجة إلى دراسة هذه المتشابهات ، وتأويل المراد منها ، بالإضافة إلى محاولة التفرقة بينها وبين ما تحتويه النصوص من محكمات . [١٧٧]

وسوف نكتفى بآراء بعض المفسرين بالإضافة إلى أصحاب المدارس الفكرية فى معرفة المراد بالمحكمات أو المتشابهات ، ثم نبين موقف الإمام

---

(١٧٥) دكتور محمد البهى – الجانب الالهى من التفكير الإسلامى – ص ٤١ .

(١٧٦) جولد تسيهر – المذاهب الإسلامية فى تفسير القرآن – ص ٥٣ – ترجمة دكتور على عبد القادر حسن – مطبعة العلوم – ١٩٤٤ م .

(١٧٧) نظرنا للمراجع الآتية :

١- السيوطى – الإتقان فى علوم القرآن – ط الحلبى ١٩٥١ م .

٢- الطبرى – جامع البيان – جـ ٦ .

٣- دكتور صبيحى الصالح – مباحث فى علوم القرآن – ص ٢٨٣ – بيروت ١٣٥٨ هـ .

الغزالى من هذه القضية .

وعلى ذلك فقد ذهب ابن عباس إلى القول "إن المراد بالمحكمات الناسخات والمثبتات للأحكام ، أو هى ما يؤمن به ويعمل به ، ومن جهة أخرى فقد قال مجاهد ما فيه الحلال والحرام . وقال آخرون المحكمات من آى القرآن ، ما عرف العلماء تأويله وفهموا معناه ، وروى ابن أبى حاتم عن ابن عباس : المحكمات : هى آيات الفرائض والوعد والوعيد . أما المقصود بالمتشابهات : فهن المنسوخات ، وما يؤمن به ولا يعمل به وقال آخرون : ما لم يكن لأحد إلى علم تأويله سبيل مما استأثر الله بعلمه ، دون خلقه ، نحو إخبار القيامة ، ووقت خروج عيسى عليه السلام وعن ابن عباس : المتشابهات : آيات القصص والأمثال وقال آخرون : هى فواتح السور " [(١٧٨)] .

ويذهب أحمد أمين إلى أن المقصود "بالمحكم : المكشوف المعنى الذى لا يتطرق إليه احتمال وأشكال والمتشابه : ما تطرق إليه احتمال " [(١٧٩)] وذهب آخرون إلى تعريف المحكم بأنه "النص الظاهر – والمتشابه : المجمل والمؤول والمشكل ، لأن المجمل يحتاج إلى تفصيل ، والمؤول لا يدل على معنى إلا بعد التأويل ، والمشكل خفى الدلالة . [(١٨٠)]

ولقد استرعت قضية المحكم والمتشابه ، انتباه أصحاب المدارس

---

(١٧٨) الطبرى – جامع البيان – جـ ٦ – ص ١٧٠ ، ص ٢٠٢ . ونظرنا فى ذلك أيضاً السيوطى – الإتقان – جـ ١ ، جـ ٢ ، محمد السيد الجليند – ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل ص ٥٧ .

(١٧٩) أحمد أمين – فجر الإسلام ط٢ – جـ ١ (باب المحكم والمتشابه) .

(١٨٠) البتانى على جمع الجوامع للسبكى – جـ ١ (باب المحكم والمتشابه) .

العقلية الإسلامية . فنظر المعتزلة إلى المحكم والمتشابه من الناحية العقلية . ووصل واصل بن عطاء إلى تفسير المحكم والمتشابه من خلال نظر عقلى ، فى مشكلة العقاب للفساق ، ودفع المعتزلة لبحثها ، فى ضوء هذا التفسير ، لذلك ذهب أبو بكر عبد الرحمن بن كيسان إلى أن المحكمات : هى الحجج الواضحة التى لا حاجة لمن يتعبد إلى طلب معانيها كأخبار الأمم الماضية ، والمتشابهات هو ما أنزل من أنه يبعث الأموات ، ويأتى بالساعة ، وينتقم من العصاه . ويقول الأصم : المحكم هو الواضح ، والمتشابه : ما يوهم الغموض ، وبالنظر يتوصل الإنسان إلى حقيقته ، ويذهب الإسكافى إلى أن المحكمات هى التى لا تأويل لها ، والمتشابهات التى يحتمل ظاهرها المعانى المختلفة . (١٨١)

٥- رأى الإمام الغزالى فى "المحكم والمتشابه" :

الإمام الغزالى يحاول تحديد المراد من اللفظين فيقول : " فى القرآن محكم ومتشابه ، كما قال تعالى "منه آيات محكمات هن أم الكتاب ، وأخر متشابهات " (آل عمران ٧) واختلفوا فى معناه ، إذ لم يرد توقيف فى بيانه، فينبغى أن يفسر بما يعرفه أهل اللغة ويناسب اللفظين حيث الوضع " . (١٨٢) ويرفض الغزالى دعوى القائلين بأن "المتشابه : هى الحروف المقطعة فى أوائل السور ، والمحكم : ما وراء ذلك . ويرفض أيضاً قول بعضهم : بأن المحكم ما يعرفه الراسخون فى العلم والمتشابه : ما

---

(١٨١) دكتور على سامى النشار – نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام ط ٤ جـ ١ ص ٤٥٦ دار المعارف – ١٩٦٦ م .

(١٨٢) الإمام الغزالى – المستصفى فى علم الأصول – ص ١٢٦ – تحقيق محمد مصطفى أبو العلا – ط الجندى – ١٩٧١ م ..

ينفرد الله تعالى بعلمه .

وقولهم : المحكم الوعد والوعيد والحلال والحرام ، والمتشابه : القصص والأمثال . هذه الأقوال الثلاثة فى نظر الغزالى غير صحيحة ، ولكن الصحيح فى رأيه أن المحكم والمتشابه يرجع إلى معنيين :

أحدهما : المحكم : هو المكشوف المعنى الذى لا يتطرق إليه أشكال واحتمال والمتشابه : ما تعارض فيه الاحتمال .

الثانى : إن المحكم ما انتظم وترتب ترتيباً مفيداً ، إما على ظاهر أو على تأويل ما لم يكن فيه متناقض ومختلف .

والمتشابه الذى يعبر به عن الأسماء المشتركة : كقوله تعالى " الذى بيده عقدة النكاح "فإن مردد بين الزواج والولى .

وكاللمس : المردود بين المس والوطء .

وقد يطلق على ما ورد فى صفات الله مما يوهم ظاهرة الجهة والتشبيه ويحتاج إلى تأويله . " (١٨٣)

هذا هو رأى الغزالى فى المحكم والمتشابه ، ولكن ما هى الصلة بين التأويل والمتشابهات ، سنجد أن النص القرآنى أخبر عن ذلك وحذر من تأويل المتشابهات ووصف المناولين لها بأنهم أهل زيغ وفتنة ، وقال تعالى "وما يعلم تأويله إلا الله" والراسخون فى العلم يقولون آمنا به" آل عمران (٧) .

وقد اختلف العلماء والمفسرون فى عبارة "والراسخون فى العلم" هل يعلمون تأويل المتشابهات ، وبذلك يكون عطف الواو على الله ، أم أن علم

---

(١٨٣) المصدر السابق – ص ١٢٦ .

المتشابهات وتأويلها مخصوص بالله تعالى ؟ وذهب الإمام أبو الحسن الأشعرى إلى " ضرورة الوقف فى الآية على قوله تعالى " والراسخون فى العلم " ، وذهب أبو إسحاق الشيرازى المتوفى ٦٠٦ هـ إلى رأى يقول "ليس شىء استأثر الله بعلمه ، بل وقف العلماء عليه " (١٨٤) وهناك نظرة معتدلة ، عند كل من : الراغب الأصفهانى ، ويتفق مع الإمام الغزالى فيذهب الراغب الأصفهانى إلى أن المتشابه من حيث إمكان الوقوف على معناه ينقسم إلى ثلاثة أضرب :

– ضرب لا سبيل إلى الوقوف عليه ، كوقت الساعة ، وخروج الداية ، وغير ذلك.

– ضرب للإنسان أسباب إلى معرفته ، كالألفاظ العربية والأحكام .

– ضرب بين الاثنين ، يختص به بعض الراسخين فى العلم ، لقول الرسول (ص) لابن عباس " الله فقهه فى الدين وعلمه التأويل " (١٨٥)

وذهب الإمام الغزالى "إلى ضرورة الوقف فى قوله تعالى "وما يعلم تأويله إلا الله" إذا كان المراد به وقت القيامة ، فالوقف أولى ، وإلا فالعطف فى قوله تعالى "والراسخون فى العلم" . ويبرر الغزالى ذلك ، بأن الله تعالى لا يخاطب العرب بما لا سبيل إلى معرفته لأحد من الخلق " (١٨٦) .

وهناك مسألة متعلقة بالمتشابهات وهى : الحروف فى أوائل السور، ويروى "أن قوماً من اليهود طمع فى معرفة مدة الإسلام ونهايته ، بمحاولة تأويل حروف أوائل السور ، فكذبهم الله ، وأعلمهم أن ذلك من المتشابهات

---

(١٨٤) دكتور صبحى الصالح – مباحث فى علوم القرآن – ص ٢٨٢ .

(١٨٥) المصدر السابق – ص ٢٨٢ .

(١٨٦) الغزالى – المستصفى فى علم الأصول – ص ١٢٦ .

التى لا يعلمها إلا هو " (١٨٧) يعطينا الغزالى مجموعة من الآراء فى هذه المسألة: منها أن الله تعالى ذكرها " لجمع دواعى العرب للاستماع ، وقيل كتابة عن سائر حروف المعجم وقيل أنها أساس السور مثل سورة : يس وطه . . . الخ وذلك فى نظره جائز فليس فى القرآن ما لا تفهمه العرب .

ويذهب الغزالى من ناحية أخرى إلى القول بأن صفات العلو والقهر فى قوله تعالى " وهو القاهر فوق عباده " وأيضا صفة الاستواء فى قوله "الرحمن على العرش استوى" كنايات واستعارات يفهمها المؤمنون من العرب ، المصدقون بأن الله تعالى ليس كمثله شىء وهى ليست متشابهات ، لأنها مؤولة تأويلات تناسب تفاهم العرب" .(١٨٨)

---

(١٨٧) دكتور – مصطفى الصاوى الجوينى – مناهج فى التفسير – ص ٣٦٠ – نظرنا فى ذلك إلى ابن تيمية – الرسالة التدمرية ، والرسالة الحموية – تحقيق محمد حامد الفقى – المطبعة المحمدية – ١٩٥٥ م .

(١٨٨) الغزالى – المستصفى فى علم الأصول – ص ١٢٦ ، ص ١٢٧ .

الباب الثانى

منهج الإمام الغزالى فى التأويل
وصلته بالمناهج الأخرى

محتويات الباب الثانى

الفصـل الأول

منهج الغزالى وقانونه فى التأويل

أولاً :- الغزالى واتجاهاته الفكرية :

عرف الإمام الغـزالى فـى تـاريخ الفكـر الفلسـفى الإسـلامى شـخصية فريدة مميزة فقد كان جيد الأسلوب ، يتدفق التعبير ، نهل من كـل ثقافـة ، وروى من كل مشرع وهو حر فـى تفكـيره ، لا يـرى فـى الكـثرة دليـلاً علـى صوابها ، ولا فى القلة إمـارة علـى خطئـها ، يعـرف الرجـال بـالحق ، ولا يعرف الحق بالرجال . وقد سـاعده عـدم تعصيـه علـى أن يـأخذ الحـق أنـى وجده، لهذا فقد ظهر وفيه شبه بكل أولئك الذين قرأ لهم . (١)

لذلك فإن الغزالى كان غزير المعرفة ، متعدد الاتجاهات ، الأمر الذى أدى إلى اختلاف الباحثين وتضارب أقوالهم حوله .

ولسنا بحاجة إلى الاستطراد فى هـذه الناحيـة ، بـل نـود أن نعـرف شيئاً عن هذه الاتجاهات والجوانـب المتعـددة ، والتـى تتصـل بموضـوع هـذا البحث .

هو أبو حامد (محمد بن محمد بن محمد بن أحمد) الغـزالى ، الملقب حجة الإسلام ، زيـن الديـن الطوسـى ، الفقيـه الشـافعى ، لم يكـن للطائفـة الشافعية فى آخر عصره مثله . ولد فى منتصف القرن الخامس الهجرى عـام ٤٥٠ هـ فى (طوس) إحدى مدن (خرسـان) ، وقـد كـانت المنازعـات الدينيـة مالئة فضاء هذه المدينة ، وقد قرأ فى صباه طرفاً من الفقه ببلدة (طوس) على أحمد بـن محمـد الراذكـانى الطوسـى وقـد كـان أسـتاذه الأول بـها (يوسـف النساج) ثم انتقل إلى مركز علمى أكبر فى (جرجان) وهو لم يبلغ العشريـن

---

(١) د . سليمان دنيا – الحقيقة فى نظر الغزالى – ص ٩ – دار المعارف بمصر – ١٩٦٥ م .

بعـــد ، وفيهـــا تعلم علـى (نصر الإسماعيلى) ، وقد أولى جانباً كبيراً مـــن دراسته إلى اللغتين الفارسية والعربية .

ترك الغزالى (جرجان) وذهب إلى (نيسابور) حيـث تلقـى تعليمـه ، وقد وجد فى هذه المدرسة الجديدة مـن فنـون المعرفـة فـى الفقـه والأصـول ، والمنطق وعلم الكلام ما يستطيع أن يغذى قريحتـه المنفـذة ، وقـد اختلـف إلى دروس أمام الحرمين (ضياء الدين أبو المعالى الجوينى) ، ولزمه حتـى وفاتـه عام ٤٧٨ هـ .

لقد كانت هذه الفترة من أخصب حياته العلمية ، فجد واجتهد حتى برع فى المذهب والخلاف والجدل والأصلين ، والمنطق وقرأ الحكمة والفلسـفة وأحكم كل ذلك ، وفهم كـلام أربـاب هـذه العلـوم ، وتصدى للـرد عليـهم ، وإبطال دعاويهم ، وصنف فى كل قسم من هذه العلوم كتباً أحسن تأليفها . . بل وكما يرى الأستاذ أحمد أمين ، تثقف فى الفقه والأصول ، وألف فيهما ، وتثقف فى الفلسفة ، وقرأ كثيراً من كتب ابن سينا وإخوان الصفاء ، ثـم قـرأ تعاليم الباطنية ورد عليهم .

وعندما غشى مجال التصوف ، وصار على طريقة أهله ، وقرأ لأئمته من أمثال الحارث المحاسبى كتاب (الرعايـة لحقـوق الله عـز وجـل) ، وأبـو طالب المكى (قوت القلـوب) والجنيد والشبلى ، وغـيرهم مـن صوفيـة أهـل السنة، تأثرت نفســه بكل ذلــك ، وتولـدت اتجاهاتـه المختلفـة فـى الفقـه والأصول والفلسفة والتصوف . وقد مزج بين هذه الاتجاهات مزجاً عجيباً فى مؤلفاته.

خرج الغزالى من نيسابور إلى (المعسكر) قاصداً (نظام الملك) فأكرمــه

وعظمه وبالغ فى الإقبال عليه ، وكان يحضر الوزير جماعة من الأفاضل ، فجرى بينهم الجدال والمناظرة فى عدة مجالس ، فظهر الغزالى عليهم واشتهر اسمه وسارت بذكره الركبان ثم فوض إليه الوزير التدريس بمدرسته النظامية بمدينة (بغداد) سنة ٤٨٤هـ ، وأعجب به أهل العراق وارتفعت عندهم منزلته ، وقد اعتراه الشك وزهد فى منصبه ، فترك جميع ما كان عليه فى ذى القعدة عام ٤٨٨ هـ ، فسلك طريق الزهد والانقطاع ، وقصد الحج ، وأناب عنه أخوه فى التدريس ، ثم توجه إلى دمشق ، واعتكف بمنارة الجامع نحو عشر سنين ، يفكر ويقرأ ويكتب ، وأخيراً زهد وتصوف وتوفى سنة ٥٠٥ هـ . (١)

لقد كان لدراسته الأولى أثر فى تشكيل حياته العلمية ، كما أن الأزمة الشكية التى اعترته فى منتصف حياته ، بالإضافة إلى الآراء والنزعات التى عاصرها لها علامات مميزة فى توجيه مساره الفكرى .

فقد ازدهرت المناهج الفلسفية فى الإسلام فى نهاية القرن الرابع ومطلع القرن الخامس ، وسيطرت آراء المدرسة المشائية الإسلامية ، واكتملت معالم الطريق الصوفى وكان لها أكبر الأثر فى إضعاف سلطة الفقهاء

---

(١) نظرنا فى ذلك إلى :

١- ابن خلكان - وفيات الأعيان - (م . ٤) - ص ٢١٦ ، ص ٢١٩ تحقيق د . إحسان عباس - دار الثقافة ببيروت بدون تاريخ .

٢- السبكى - طبقات الشافعية الكبرى - جـ ٤ - ص ٢٠٢ ، ص ١٤٠ - ط المنيرة القاهرة بدون تاريخ

٣- أحمد أمين - ظهر الإسلام - جـ ٤ - ص ٨٤ - مكتبة النهضة المصرية ١٩٥٥ م .

٤- Encyclopaedia of Islam, N. 11 Leden, London, 1927, P. 146.

والمدافعين عن النص الظاهر من أهل السنة ومن ناحية أخرى ، اشتدت حدة الصراع المذهبى فى بلاد الإسلام ، وكاد جوهر العقيدة يختفى وراء الخلافات الطائفية ، وما كان يحيق بالإسلام من خطر الغزو الصليبى ، ومحاولات التخريب العقائدى من جانب الباطنية" . [١]

ولذلك كان لا بد من ظهور شخصية إسلامية كبيرة ، بحيث تستطيع أن ترد للعقيدة اعتبارها ، وتعمل على تدعيم المنهج السنى ، الأصيل . " فكانت شخصية الغزالى الأشعرى الفقيه الصوفى الفيلسوف ، المحيط بعلوم عصره ، هى التى هيأت لها الظروف السالفة أن تلعب هذا الدور الخطير."[٢] ومن هذا المنطلق ، بدأ الغزالى يحدد اتجاهاته ، يرسم مناهجه فنجده يتخير الأساليب اللازمة والبراهين الدامغة لآراء الخصوم ، باطنية وفلاسفة ومتكلمين ، يضاف إلى ذلك "تحديد دور التصوف فى نطاق الموقف السنى . " [٣] وقد خاض الإمام الغزالى بتجربته الشكية فأخذ يبحث عن الحق من بين اضطراب للفرق معولاً على العقل وعلى الحواس ، وعلى ظواهر القرآن والسنة . وعلى القضايا المشهورة ، فهذه كلها كانت موازين الحقيقة لذلك العهد" [٤] فأحس بتضارب الأدلة فقال "وتناقضت عندهم الأدلة ، حتى ضلوا وأضلوا" [٥] وقد تحدث الغزالى عن تجربته الشكية العنيفة فى كتابه "المنقذ من الضلال" ، وطريقة اختباره لموازين الحقيقة . . . ، وخرج من هذه

(١) د . محمد على أبو ريان – تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام – ص ٣٥٣ .
(٢) المصدر السابق – ص ٣٥٤ .
(٣) المصدر السابق – ص ٣٥٤ .
(٤) د . سليمان دنيا – الحقيقة فى نظر الغزالى – ص ٢٥ .
(٥) الغزالى – جواهر القرآن – ص ٣٧ .

التوبة العنيفة واثقا بالعقل ، "إذ رجعت الضروريات العقلية ، مقبولة موثوقا بها على أمن ويقين ، ولم يكن ذلك ينظم دليل ولا ترتيب كلام، بل بنور قذفه الله فى الصدر" . (١)

وعندما انتهى الغزالى إلى الوثوق بالعقل ، وبمبادئ الفكر الأولية ، أخذ يدرس مناهج الحقيقة عند الفرق الأربع ، فبدأ أولا بالمتكلمين : فرأى أن مقصود علم الكلام ، هو حفظ العقيدة على إنسان نشأ مسلما ، ولقن عقيدته تلقينا ، من أن يشوشها عليه المبتدعون ـ فيلزمهم محالات وشناعات تشككهم فيما هم عليه ، أما أن يخلق علم الكلام حقيقة وعلما يقينا فى إنسان نشأ خاليا عنهما ، أو شك فيهما ، فهذا ما لم يحاوله علم الكلام ، وما لم يكن من مهمته إذ أن أكثر خوض علماء الكلام ، كان فى استخراج مناقضات الخصوم ، ومؤاخذتهم بلوازم مسلماتهم" (٢) أما مقصود الغزالى "فهو إدراك الحقيقة إدراكا تؤيده الضروريات العقلية التى لا وثوق له إلا بها حتى تكون من نوع العلم اليقينى الذى حدده" (٣) ذهب الغزالى للبحث عن الحقيقة عند الفلاسفة . " لكنه لم يكن يبحث عن الحقيقة المطلقة الشاملة لجميع نواحى الوجود وإنما كان يبحث عن الحقيقة فى الالهيات وفى مسائل طبيعية تتصل بها " . (٤) فلم يجد الغزالى مسلك الفلاسفة فى الالهيات مؤديا إلى العلم اليقينى ، وقد استضعف العقل بازاء هذه المسائل

---

(١) الغزالى – المنقذ من الضلال – ص ٣١ .

(٢) المصدر السابق – ص ٣٦ .

(٣) د . سليمان دنيا – الحقيقة فى نظر الغزالى – ص ٣٤ . الغزالى – المنقذ ص ٨٠ .

(٤) المصدر السابق ص ٣٧ . الغزالى – تهافت الفلاسفة – ص ١٥٧ .

فيقول "بل المقصود تعجيزكم عن دعواكم معرفة حقائق الأمور بالبراهين القطعية ، فأين من يدعى أن براهين الالهيات قاطعة كبراهين الهندسيات"[١].

"اتجه الغزالى إلى الفرقة الثالثة" التعاليمية" الباطنية ، وقد ظهر له أن هؤلاء متفقون على أن العقل لا يؤمن عليه الغلط ، ولا يصح أخذ حقائق الدين عنه ، بل يجب أخذها عن الإمام المعصوم ، الذى يتلقى عن الله مباشرة، إلا أنه يرفض هذا المنهج مطلقاً ، لما يثير ذلك من تناقضات وشكوك حول العقيدة وتأويلات فاسدة غير مراده . [٢]

واتجه بعد ذلك إلى الفرقة الرابعة : المتصوفة وطرقهم فيقول : "فظهر لى أن أخص خواصهم ما لا يمكن الوصول إليه بالتعلم بل بالذوق والحال وتبدل الصفات . . . وعلمت يقيناً أنهم أرباب أحوال ، لا أصحاب أقوال ، وأن ما يمكن تحصيله بطريق العلم فقد حصلته ، ولم يبق إلا ما لا سبيل إليه ، بالسماع والتعلم بل بالذوق والسلوك " . [٣]

وقد اندفع الغزالى فى التيار الصوفى ، اندفاعاً جريئاً حراً . لا تعوقه عوائق تفتر من عزمه وهمته ، وإذا اعترضته أشياء من تلك ، فسرعان ما كان يتخلص منها بقوة العزم والرغبة فى إشباع نهمه للمعرفة ، واستطلاع الحقيقة ، ووجد أن الصوفية يقسمون العلوم إلى علوم معاملة ، وغايتها العلم بمقتضاها ، وهى تنقسم إلى علوم تتعلق بالأعضاء الظاهرة ،

---

(١) الغزالى – تهافت الفلاسفة – ص ١٥٧ .

(٢) الغزالى – المنقذ – ص ٥٧ ، ص ٦٧ .

(٣) المصدر السابق – ص ٦٨ – ص ٧٧ .

كعلم الفقه ، ويسمى علم الظاهرة ، وإلى علوم تتعلق بالقلب لمحو الصفات الرديئة منه ، وغرس الصفات الحميدة فيه ، وتسمى علم الباطن . " [١] وعلم المعاملة "هو علم أحوال القلب ، وعلم المكاشفة هو علم الباطن" [٢] وبعد أن طاف الغزالى بآفاق المعارف المختلفة ، فلم يرقه سوى طريق التصوف ، إذ أنهم فى نظره "السالكون لطريق الله تعالى خاصة ، وأن سيرتهم أحسن السير ، وطريقهم أصوب الطرق ، فإن جميع حركاتهم وسكناتهم ، فى ظاهرهم وباطنهم ، مقتبسة من نور مشكاة النبوة" . [٣]

ومما سبق يتضح أن مسار الغزالى العلمى قد تأثر بعوامل ثلاثة :

أولا :- طبيعة الدراسة التى تلقاها ، والمذهب الذى تتلمذ عليه ودافع عنه وأنواع العلوم التى درسها وبحث فيها . . فقد كان شافعيا أشعريا وقد امتاز المذهب الأشعرى "بالتوسط بين المعتزلة الذين حاولوا إخضاع النقل للعقل احترازا من الوقوع فى التشبيه ، وبين الظاهرية الذين حاولوا الوقوف على الظواهر والجمود على التقليد مخافة الوقوع فى التعطيل ، فجاء مذهبهم وسطا ، فجعل الأشاعرة النقل أساس منطلقهم ، وأصبح العقل عندهم خادما للنقل ؟ " [٤] لذلك يدعو الغزالى إلى محاولة الجمع بين الاثنين فيقول ، " فالذى يقنع بتقليد الأثر والخبر وينكر مناهج البحث والنظر ، لا يستتب له الرشاد ، لأن برهان العقل هو الذى يعرف به صدق الشارع ،

---

(١) د . سليمان دنيا – الحقيقة فى نظر الغزالى – ص ٤٤ .

(٢) الغزالى – الأحياء – جـ ١ – ص ٢٠ ، ص ٢١ .

(٣) الغزالى – المنقذ ص ٧٥ .

(٤) د . محمد على أبو ريان – تاريخ الفكر الفلسفى – ص ٢١٢

والذى يقتصر على محض العقل ولا يستضىء بنور الشرع لا يهتدى إلى الصواب" . [١]

وقد امتاز أئمة المذهب الأشعرى الذين أثروا فى الغزالى ، بتأليف الكتب الكثيرة فى الرد على مخالفيهم ، دفاعا عن العقيدة ، " مستخدمين مناهج علم الكلام ، بل لقد أدخلوا النظريات الفلسفية فى علم الكلام ، وأوجبوا الاعتقاد بها ، لكنهم تسلموا أصل العقائد كما قررها أهل السلف ولم يحاولوا تأويلها أو إخضاعها للعقل كما فعلت المعتزلة . " [٢] وقد ظهرت هذه النزعة عند الإمام الغزالى . "فقد تلقى تربية قوية فى فن الجدل وكافح كثيرا من المذاهب الفلسفية ، التى تستند إلى الفلسفة اليونانية ، وكان يورد الرأى مزينا إياه بجميع أدلته ، مستندا إلى النقل والعقل . " [٣] وباعتبار الغزالى "علامة مميزة فى الفترة الثانية لتطور المذهب الأشعرى ، فقد حاول تطبيق القياس المنطقى للدفاع عن العقيدة المعتدلة وتدعيمها ودعما لدراسة قضية الألوهية فى القرآن ، بأسلوب يتفق مع مذهب القدماء " [٤] لكنه حاول "المزج بين علم الكلام والمنطق والفلسفة" [٥] من ناحية أخرى . نجد أنه يخترع للمنطق الأساسى التى تناسب العقيدة ويدعى أنه علم سماوى فيرده فى أصله إلى الأنبياء (صحف إبراهيم وموسى) ، وقد كان يستبدل أمثلة المناطقة بأمثلة فقهية واجتهد فى استخراج القضايا القياسية من

---

(١) الغزالى – الاقتصاد فى الاعتقاد – ص ٢ .

(٢) د . محمد على أبو ريان – تاريخ الفكر الفلسفى – ص ٢١٢ .

(٣) كارادى فو – الغزالى – ص ٦٠ ، ص ٦١ – ترجمة عادل زعيتر – دار الكتب العربية ١٩٥٩ م.

(٤) Encyclopaedia of Islam, V, 11, P. 146.

(٥) د . محمد على أبو ريان – تاريخ الفكر الفلسفى – ص ٢١٤ .

نصوص القرآن . [1] إلا أن الغزالى يرفض تماما دعوى الفلاسفة فى معرفة المطلق اللامشروط عن طريق مناهجهم ، ويرى أن الميتافيزيقا المستقلة عن الشرع لا وجود لها ، ولا يمكن قيامها على الإطلاق ، وهو بذلك الموقف يعد استمرارا لموقف الأشاعرة" . [2]

وفيما يتعلق بالموقف العقلى من مسائل الصفات والمتشابهات ، فإنه يتابع الموقف الأشعرى السنى "فقد انتهى إلى موقف سنى ، يحتفظ المنهج العقلى" [3] خوفا من الوقوع فى التعطيل أو التشبيه ، وامتاز أسلوبه مثل سائر أئمة الأشاعرة بالدقة فى التفضيل دون شطط فى تأويل كل ما يتعلق بالأمور الإلهية .

ثانيا :- لقد أحس الغزالى بروح العصر الذى نشأ فيه ، فشعر بحاسته العقلية والذوقية القلبية بالأخطار التى تحيط بالعقيدة بعدما استشرى خطر الباطنية (التعاليمية) فى محاولة للتحطيم الداخلى لأركان الدين ، بالإضافة إلى الآثار التى خلفتها مناهج الفلاسفة فى نفوس المسلمين، وما خلفه الفلاسفة من نظريات فلسفية دينية اتضح من خلالها مدى التوفيق والتلفيق لإرضاء الفلسفة أو تغليب العقل على النقل ، وقد وضح فى اعتباره أيضا التناحر والتنابذ المستمر بين الفقهاء والصوفية أو علماء الظاهر

---

(١) الغزالى – القسطاس المستقيم – ص ١٠ : ص ٣٠ مجموعة القصور العوالى – تحقيق مصطفى أبو العلاط الجندى ١٩٧٢م .

(٢) د . محمد على أبو ريان – تاريخ الفكر الفلسفى – ص ٣٩٦ .

(٣) المصدر السابق – ص ٢١٨ .

والباطن، وما كان يظهر بين الحين والآخر من تنافر وتباغض بين أهل السنة والمعتزلة.

ومن ثم فقد اجتهد الغزالى لرأب الصداع الذى كان يحدث بين الحين والآخر فى صفوف المسلمين نتيجة للخلافات المستمرة بين أرباب المذاهب الأصولية والفقهية والصوفية وأهل السنة .

وعلى ذلك فقد كان لمصر أثر فى توجيه الغزالى الفكرى العقائدى ، الأمر الذى أدى إلى إحداث ثورة عارمة فى نفسه ، فبدأت موجات الشك العنيف تنتابه ، سواء فى موازين المعرفة العقلية والحسية التى كانت سائدة ومستعملة عند الفرق ، أو فى قيمة ما تقف عليه فرقة من علوم ومناهج تقود إلى المعرفة اليقينية .

وهنا بدأ العامل الثالث يظهر أثره فى توجيه مساره العلمى العقائدى وهو "الشك المنهجى" فقد خاض هذه الفترة الشكية كما حدثنا عنها فى المنقذ من الضلال منذ عهد الصبا إلى أن تصوف واهتدى (١) وأنه ألف فى هذه الفترة فى علم الكلام (وظهر له عدم الثقة فى مناهج المتكلمين ، وألف فى نقد الفلسفة ومذاهب الباطنية (أهل التعاليم) ووجد أنهم يتأولون النصوص ، والأخبار تأويلات فاسدة غير مرادة ، وانتهى إلى الرفض لنظرياتهم من أساسها (٢) ثم اتجه إلى التصوف والتعرف على منهجه الحقيقى الذى يؤدى بالسالك إلى حياة روحية قلبية ذوقية ، دون شطط أو

---

(١) الغزالى – المنقذ من الضلال – ص ٢٣ ، ص ٣٣ .

(٢) الغزالى – الجام العوام . فيصل التفرقة – مجموعة القصور العوالى – تهافت الفلاسفة . الرد على الباطنية . الأحياء – جـ ١ . معراج السالكين . المقصد السنى . الاقتصاد فى الاعتقاد .الخ

تطرف ونبذ دعاوى الألحاد والحلول . وما يبدو من تـأويلات إشـارية تعكـر صفو المذاهب . وبعد ما انكشفت له حقائق كـل مذهـب بالإضافـة إلى اختيـار موازين المعرفة فى عصره . وانتهى إلى الثقة بالضروريات العقليـة وتمخـض عن ذلك ثلاث اتجاهات .

الأول : حاول الإمام الغزالى الدفاع عن عقيدة أهل السنة ، بكـل مـا كان يستطيع من قوة ، وقد كانت وسـيلته فـى ذلـك الدليـل العقلـى والدليـل النقلى ، فجمع بذلك بين منتهجى الدراية والرواية .

ثانيا :- حاول هدم المذاهب الفلسفية . وما يتصل بها من مباحـث ميتافيزيقية أو طبيعية متصلـة بـالعقيدة . لكـى يقيـم علـى أنقاضـها مذهبـا كلاميا سنيا يجمع بين الدليل العقلى والدليل الشرعى ، فقد كـان مـاهرا فـى الجدل مهارة غيره ، لا يلجأ إلى الجدل إلا لإثبات عجز وتصغير شأنه (فيما يتعلق بما وراء الطبيعة) وكل إيمان بالاستدلال العقلى ينقلـه مـن العقـل إلى العقيدة ، وقد كان يطبق ذلك على نصوص الوحى . " [١]

وقد كان احتكام الغزالى إلى الدليل العقلى ، بصفاء نية ، إذ أنـه فـى ذلك محكوم بسياج الشرع ، وبذلك يرسم المنهج الذى يراه قويـا فـى البحـث "فيطلق للعقل العنان بقدر ، ثم يكفه إذا انتهى إلى الحـد الـذى لا يكـون لـه فيما وراء مجال . " [٢]

---

(١) كاردى فو – الغزالى – ص ٤٢ .

(٢) د . سليمان دنيا – الحقيقة – فى نظر الغزالى – ص ٣٨ .

وهو فى كل هذا لم يـرض أن يعتصم بواحـدة مـن الفـرق ، أو يعتقـد يصدق ما جـاءت بـه مجازفـة أو تقليـدا ، لكنـه طلـب الحقيقـة بنفسـه فـى الالهيات وفى مسائل طبيعية تتصل بها معولا علـى النقـد الحـر الجـرئ ، ومعتصما بسياج الشرع ، وإذا كان قد تقرر "بين المسلمين أن من قضايا الديـن ما لا يمكن الاعتقاد به إلا من طريق العقـل ، كـالعلم بوجـود الله ، وبقدرتـه على إرسال الرسل ، وعلمـه بمـا يوحـى بـه إليـهم ، وإرادتـه لاختصاصـهم برسالته ، ما يتبع ذلك " [١] إلا أن الغزالى كـان يعتقـد بـأن "النـاس جميعـا متفاوتون فى استعدادهم العقلى . كمـا أن الديـن سمـح لا يمكـن أن ينظـر إلى الناس اختلافهم فى درجة الاستعداد العقلى ، نظرة واحدة ، وهم فى نظـره إما عوام وإما خواص وإما أهل جدل" [٢] ونحـن فـى هـذا الصـدد ننبـه إلى أن منهجه العقلـى سـيكون متعـدد الاتجاهـات والنوايـا " فيقـدم للنـاس ألوانـا مختلفة من المعرفة" [٣] وهو بذلك عند بعض البـاحثين المحدثـين معـذور ، حيث أن الرجل " كان يتحرى الحـق والبحـث عـن عنـاصر القـوة فيمـا كـان لعهده من مختلف المذاهب ، ضمانا للسلامة من التقليد المذهبى الـذى يكبـل حرية الفكر ، وعدم الانتفاع بثمرات العقول . كما كان يتنوع دفاعه بحسـب الرأى الذى يدافـع عنـه " [٤] ولم يـر الغـزالى خطـرا فـى الاسـتعانة بالأدلـة العقلية الصحيحة ، التى يجد لها مكانة فى نفسه لكـى يؤيـد أو يدافـع عـن

---

(١) الإمام محمد عبده – رسالة التوحيد – ص ١٠ دار النصر للطباعة ١٩٦٩ م .

(٢) الغزالى – القسطاس المستقيم – ص ٨٦ .

(٣) د . سليمان دنيا – الحقيقة فى نظر الغزالى – ص ٥٦ .

(٤) د . زكى مبارك – الأخلاق عند الغزالى – ص ٤٠٧ مطبعة الآداب – القاهرة ١٩٢٤م .

موقفه ما دام فيه خير وفائدة للشرع فقد كان يناظر الفلاسفة بأصول المعتزلة أو الأشعرية أو الكرامية ، وتارة بطريقة الواقفة . (١)

وهو فى ذلك يعتبر فى نظر الشيخ عبد الباقى سرور "يحاول أن يجمع فى يده كل الأسلحة الفكرية ، ليدفع بها طغيان الفلسفة التى كان يخشى منها على قضايا العقيدة . " (٢) وقد ألب هذا الموقف المنهجى المتعدد الاتجاهات عند الغزالى ، خصومه وناقديه كابن سبعين - وابن تيمية ، وأنهم بالتناقض ، فقل ابن سبعين "إن الغزالى لسان دون بيان ، صوت دون كلام ، تخليط يجمع الأضداد ، مرة صوفى وأخرى فيلسوف ، وثالثة أشعرى ورابعة فقيه " (٣) . . . الخ .

وجدير بالذكر أن الغزالى على الرغم من أنه "ظل يعرف للعقل قيمته دائما فيدرك نفسه ويدرك غيره ، والمعقولات التى يدركها لا حصر لها ، فيستوى لديه القريب والبعيد ، كما أن هناك أمورا وحقائق لا يمكن الوصول إليها إلا إذا عمل الإنسان عقله وقدح فكره ونبهه فى ذلك كلام الحكماء ، فيصير ميصرا بالفعل ، بعد أن كان ميصرا بالقوة " (٤) إلا أنه رأى أن "أمورا تخفى على العقل بصفة عامة ، وهى على نوعين : أحدهما : أمور قد تدركها بعض العقول لكن معظمها يقف أمامها عاجزا ، والثانى : أمور لا

---

(١) الغزالى – تهافت الفلاسفة – ص ١٠ .

(٢) د . زكى مبارك – الأخلاق عند الغزالى – ص ٤٠٧ .

(٣) د . عبد الرحمن بدوى – رسائل ابن سبعين – ص ١٤ – الدار المصرية للتأليف والنشر – القاهرة ١٩٦٥م .

(٤) د . محمود قاسم – العقل والتقليد عند الغزالى – ص ١٧٠ ، ص ١٧١ . مهرجان الغزالى بدمشق ، المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب – القاهرة ١٩٦١ م ، الغزالى – مشكاة الأنوار .

يتسنى إدراكها لأى عقل إنسانى مهما بلغت قوة نفاذه وهى (الله تعالى) " (١) وما يتعلق بالأمور الغيبية التى نهى الشرع عن الخوض فيها ، وقد أحال معرفتها على أهل الذوق والكشف ، وتحفظ واحتاط لنفسه مما يبدو عند بعض الصوفية من شطحات أو دعاوى (حلول واتحاد) فأعطى العقل سلطة تفنيد أمثال هذه الدعاوى والشطحات ، فإذا وجدنا متصوفا يدعى "أنا الحق"، وجب فى (نظر الغزالى) تأويل قوله ، إما على أنه يعترف بألا وجود به إلا بالحق ، وإما على أن صاحب الذوق يغفل عن ذاته ، فيكون همه الحق وحده بحيث لا يكون فيه متسع لغيره وعلى هذا الاعتبار العقلى وحده يمكن فهم شطحات الصوفية (٢) وتستخلص مما سبق :

أن الغزالى عندما يتخذ العقل حكما فيما يقرره أهل الذوق والمشاهدة، فهو يسير فى الاتجاه الطبيعى لمذهبه الفلسفى العقلى الدينى ، ولا يعد ذلك رجوعا عن التصوف (٣) إذ أنه يريد أن يؤكد قاعدة أساسية فى منهجه "ضرورة الجمع بين العقل والشرع" ومن ناحية أخرى يوجب الغزالى تأويل ما يقضى العقل باستحالته مما ورد به السمع ، حيث أنه لا يتصور أن يشتمل السمع على قاطع مخالف للمعقول .

كما أن ظواهر أحاديث التشبيه أكثرها غير صحيحة ، والصحيح منها ليس بقاطع بل هو قابل للتأويل .

فإن توقف العقل فى شيء من ذلك ، ولم يقض باستحالة ولا جواز

---

(١) الغزالى — المقصد الاسنى — ص ٣٨ تحقيق مصطفى أبو العلاط الجندى ١٩٦٨م .

(٢) المصدر السابق — ص ١٥٠ .

(٣) د . محمود قاسم — الفعل والتقليد عند الغزالى — ص ١٨٤ .

وجب التصديق أيضا ، لأدلة السمع ، ويكفى فى وجوب التصديق انفكاك العقل عن القضاء بالإحالة . [١]

ومن ناحية ثالثة : فإنه يرفض التشبع أو التعصب لمذهب معين ، حتى يستطيع المرء طلب الحق أنى وجده ، وقد طبق هذه القاعدة عندما حاول المزج بين البراهين العقلية المستمدة من الفلسفة والمنطق وبين الأدلة الأصولية الشرعية باستنباطه لموازين المعرفة اليقينية من القرآن ، وقد وزن بها جميع الأمور الإلهية وهى الأقيسه المنطقية بعدما صبغها بالصبغة الإسلامية الدينية ، كميزان التعادل والتلازم والتعاند ، وهى أقيسه المنطق بأشكاله الثلاثة بالإضافة إلى القياس الشرطى المتصل والمنفصل [٢]، وقد وزن بهذه الموازين أحوال المعاد ، وعذاب القبر ، وأهل الفجور ، وثواب أهل الطاعات، ووجد أنها موافقة لما فى القرآن وما ورد فى الأخبار [٣]،وسنضرب أمثلة لهذا الاتجاه العقلى عندما تتعرض لمنهجه وقانونه فى التأويل .

وعلى الرغم من أن الإمام الغزالى لم يلتزم منهجا محددا فى كتبه [٤]، بيد أنه اجتهد فى تطبيق النصوص الشرعية (قرآنية وسنية) على ما يجرى فى الأزمان ، غير متزيد على النصوص ، ولا مؤول لها بغير تأويلها ، ولا مهمل لأحكامها" [٥] ولم يتهجم على الحقائق الثابتة المقررة

---

(١) الغزالى – الاقتصاد فى الاعتقاد – ص ١٧٩ .

(٢) الغزالى – القسطاس المستقيم – ص١٩ ، ٢٠ .

(٣) الغزالى – جواهر القرآن – ص ٣٥ .

(٤) دكتور عمر فروخ – رجوع الغزالى إلى اليقين – ص ٢٩٧ ، ص ٢٩٨ – مهرجان الغزالى بدمشق ١٩٦١م

(٥) محمد أبو زهرة – الغزالى الفقيه – ص ٥٢٦ ، ص ٥٢٧ ، مهرجان الغزالى .

والتى اتفق عليها الإجماع ، وكافح بشدة تيارات التشبيه والتعطيل وأبطل دعاوى المتأولين للنصوص بغير ظواهرها . وبذلك استطاع هدم الفلسفة ومباحثها ، ليفسح المجال لتأسيس علم كلامى يجمع بين العقل والنقل .

ثالثا :- اتجه الغزالى إلى البحث عن ملكة أخرى للمعرفة اليقينية ، فدخل التصوف من أوسع أبوابه ، إذ أن النزعة الصوفية ، كانت مغروزة فى نفسيته منذ طفولته ونعومة أظافره ، فى البيت الذى تربى فيه" [(١)] ثم جاءت تجربته الشكية ، فازداد بها ثقة وتأصيلا فى المنهج الصوفى . "وأخيرا وجد هذه الملكة فى الكشف والذوق الصوفى" [(٢)]

ومما لا شك فيه ، أنه قد " تأكد للغزالى أن معرفة الحقيقة لا تخرج عن نطاق هؤلاء (الصوفية) ، الذين حاولوا تعميق السؤال عن الحقيقة" [(٣)] .

لقد كانت طريقته الصوفية تقوم على دعائم قوية وثابتة ، تستمد جذورها من أركان الدين والسنة الشريفة ، فسلك بذلك الطريق مسلك أهل السنة ، ونبذ دعاوى الحلول والاتحاد " ولاذ بالشرع باعتباره صمام الأمن ، ومنطقة النجاة ، حينما يعرض لاشكالات دقيقة مستعصية . وقد اعتبره المسلمون مجددا وحافظا للشريعة الإسلامية " [(٤)] .

فكأن متطلق طريقته يقوم على أساس "إدراك صحة مواقف الدين السلفية من خلال التجربة الذوقية" [(٥)] ، ومحاولة إقناع الناس بالأخذ

(١) محمد الصادق عرجون – الغزالى المفكر الثائر – ص ١٥ ، الدار القومية للطباعة ١٩٦١م .

(٢) د . عبد الرحمن بدوى الغزالى ومصادره اليونانية – ص ٢٢٢ . مهرجان الغزالى .

(٣) Ali Issa Othman, The concept of Man in Islam, P. 12.

(٤) د . محمد على أبو ريان – تاريخ الفكر الفلسفى – ص ٣٩٦ .

(٥) المصدر السابق – ص ٣٩٦ .

بالمعتقدات الدينية بواسطة التذوق الباطنى [١] عندما يعجز العقل عن إثبات ذلك . لأن هناك أمور لا يتسنى للعقل إدراكها ، مهما بلغت قوة نفاذه ، وفى هذا المجال تترك الأمور للأنبياء ولذوى المشاهدات والصديقين . ويعتبر الغزالى فى نظر الباحثين قدماء ومحدثين من المتعمقين فى الأحكام فلا يأخذ بظاهر الحكم قبل أن ينفذ إلى باطنه ، ويحاول إدراك حقائق الأشياء بوعى الأنية وحضور الذات ، بالإضافة إلى محاولة تحقيق المعنى الجوانى الباطنى من أجل تقييم المعنى الظاهرى وقد حمل على الفلاسفة والفقهاء والأصوليين إذ انهم اصطنعوا الحرفية والشكلية باستعمالهم ظاهر الشرع والعقل من ناحية ، وفصلهم العقل عن الشرع من جهة أخرى .[٢]

وقد أدت هذه النظرة الباطنية القلبية بالغزالى إلى أن سيطرت على تفكيره احتمال الدين الإسلامى لتفسيرين : الأول : تفسير دنيوى يهتم بالإنسان فى ضوء حاضره وهذا سائد عند الفقهاء وأصحاب العلوم الشرعية ، الثانى : التفسير الأخروى يهتم بالإنسان فى ضوء مصيره البعيد ، وهو سائد عند الصوفية ، يكشف عن إسلام روحى قلبى . أخلاقى ، ويسمى علم القلوب أو علم اليقين . [٣]

وقد أدى هذا الاتجاه الصوفى إلى كون الغزالى يؤمن بأن للحقيقة الدينية وجهين : أحدهما ظاهر ، والآخر باطن ، ولكنه مع ذلك لا يؤمن برفع الظواهر وإبطالها إذ أن ذلك هو معتقد الباطنية ، وهو مخالف للشرع ،

---

(١) د . محمد الهاشمى – العلية والاتفاق فى رأى الغزالى ، ص ٢٩٣ – مهرجان الغزالى .
(٢) د . عثمان أمين – الجوانية الأخلاقية عند الغزالى – ص ١٣٨ ، مهرجان الغزالى .
(٣) د . محمد ثابت الفندى – فلسفة الدين عند الغزالى – ص ٩٠ ، مهرجان الغزالى .

ويستند الغزالى فى ذلك إلى "قول الرسول(ص) " أن للقـرآن ظـاهرا وباطنـا ، وحدا ومطلعا " [١] وهو مع ذلك يحفـظ لكـل ذى حـق حقـه ، فـأهل الظـاهر الذين يقتصرون على المسموعات عليهم أن يلتزموا مقام أحمد بن حنبل ، أمـا أهل العلم الكشفى اليقينى فإنهم يدركون الأمور بنور الهـى ، فـإذا انكشـف لهم أسرار الأمور على ما هى عليه نظروا إلى السمع ، والألفاظ الوارد ، فيمـا وافق ما شاهدوه قرروه ، وما خلف أولوه . [٢]

وقد سار الغزالى فى هذا الاتجاه ، فحـاول الجمـع بـين علـم الظـاهر (الفقه) وعلم الباطن (التصوف) ، وقـد نـالت هـذه المحاولـة إعجـاب معظـم الباحثين ، وقرروا أن هذه المحاولة من عوامل التجديد والتأصيل فى الفلسفة الفكرية العقائدية وعقد المصالحة بين الفقهاء والصوفية بعدمـا أواصـر الصلـة الطبية بينهما .

وقد استطاع الغزالى بفطنته الجيدة وعبقريته النادرة ، أن يجمع بين الجانب العقلى والجـانب الروحـى القلبـى ، متمثـلا تـراث السـابقين عليـه والمعاصرين له من أهل السنة ، فقهاء ومتكلمين وصوفية .

وعلى ذلك فقد كان "توفيقه بين الفقه والتصوف ، وبلورته للتصـوف السنى الروحى ، أعظم جانب إنشائى فى كل ما كتبه ، فلـم يصبـح التصـوف يمثل جانبا من جوانب الفكر الإسلامى فحسب ولم يصبح مجرد وجهـة نظـر لطائفة معينـة ، بل أصبح كأساس للعقيدة ، لا غنى عنـه " [٣] وقـد بلـغ مـن

---

(١) أبو الفضل العراقى — المغنى عن حمل الأسفار فى الأسفار — هامش الأحياء — جـ ١ — ص ٩٩ .

(٢) الغزالى — الأحياء — جـ ١ — ص ١٠٤ .

(٣) د . أحمد صبحى — فى علم الكلام — ص ٢٦٨ ، دار الكتب الجامعية ١٩٦٩ م .

تأثير اتجاه الغزالى العقلى والصوفى فى المحيط الإسلامى أن ذهب بعض المستشرقين "إلى أن الإسلام كما يتصوره كثير من الناس هو الإسلام بالصيغة الغزالية. " (١)

يمكن أن نعتبر مثل هذه الاتجاهات ، ذات دلالة واضحة ، قد تكشف عن أسلوب الغزالى ومنهجه ، سواء فى محاولة التوفيق بين العقل والنقل أو التقريب بين الظاهر والباطن فى الفقه والتصوف من ناحية ، أو محاولته فهم النصوص والأخبار ، وكيفية التصرف فيها بما يعطى مدلولاتها الحقيقية الداخلية والخارجية بقدر قد يرضى خصومه وأقرانه . أو يقرب المعانى من إفهام الخلق من ناحية أخرى .

يمكن أن أتصور بشيء من التحفظ ، أن الإمام الغزالى حاول أن يرضى الأطراف المتنازعة ، ويقرب بينهما بقدر يتفق مع الاعتقاد الدينى الأصيل ومن ناحية يعطى للمجتهدين أكبر قدر للاستفادة من مناهج الخصوم بقدر ما يظهر أصالة النص أو الخبر وتدعيمها والدفاع عنهما . بتكذيب الخصوم وإظهار أضاليلهم .

وقد سلك الإمام الغزالى فى ذلك منهج التأويل ، فأعطى لكل فرقة مثلا رائعا لكيفية استخدام المناهج المختلفة فى الدين ، بحيث لا يؤدى ذلك إلى صرف النصوص أو الأخبار لغير مرادها ، بالإضافة إلى إظهار مدى شمول الدين لمعظم المعارف والعلوم السائدة فى عصره . ولهذا فقد ظهر الغزالى وفيه أربع نزعات :-

---

(١) أحمد أمين – ظهر الإسلام – جـ ٤ – ص ٨٥ .

الأولى : نزعة عقلية تتفق مع مذهب علماء الكلام ، والتأويل فيها يعنى صرف اللفظ عن ظاهره إلى معنى يحتمله [١] وقد وضع لذلك (منهجا أو قانونا للتأويل [٢]) وجعله على خمس مراتب ، تتفق مع الأصل الذى قرره فى منهجه العقلى ، بضرورة استخدام العقل بالإضافة إلى النقل ، ووجود الشىء فى نظره ، أما أن يكون ذاتيا أو حسيا أو خياليا أو عقليا أو شبيها ، وكل مرتبة من هذا الوجود يصح أن يحمل عليها درجة من التأويل ، وسوف نوضح ذلك ومن ناحية أخرى فقد قسم الخائضين فى التأويل إلى خمس فرق يختلف موقف كل منها من النصوص والأخبار بحسب موقفها من العقل والنقل [٣]،وقد اعتبر أن الفرقة الخامسة هى التى أصابت الحق ، حيث جمعت بين المعقول والمنقول . " ورأى أن التأويل ضرورة لا بد منه ، وأن "أحمد بن حنبل " لم يذهب إلى التأويل فى بقية الأخبار التى تعارض العقل، لعدم علمه بالنظر العقلى . " [٤]

وقد بنى موقفه من المتشابهات على ما ذهب إليه فى العقل وضرورته الحيوية فجمع بين جانبى الإثبات والتنزيه ، دون تجاوز لحدود الشرع .

الثانية : نزعة التأويل الفلسفى (بغض النظر عن كراهيته للفلاسفة)، فقد ركز هجومه الشديد على مباحثهم فى الالهيات والمسائل الطبيعية والأخروية أما المباحث الأخرى فإن الغزالى لم يمنع من الاشتغال

---

(١) الغزالى – الجام العوام – ص ٧٣ – مجموعة القصور العوالى .

(٢) الغزالى – فيصل التفرقة – ص ١٣٨ – مجموعة القصور العوالى .

(٣) الغزالى – قانون التأويل – ص ١٣٢ – تحقيق مصطفى أبو العلا ط الجندى ١٩٦٨م .

(٤) الغزالى – فيصل التفرقة – ص ١٣٦ .

بها . بل ذهب إلى إدخالها فى قضايا الديـن "فقد حاول استخراج موازين المنطق من نصوص الشرع ، وأضفى عليها الجانب الدينى ، وهو فى ذلك كان يستبدل بأمثلة المناطقة أمثلة فقهية ، ليصور المنطق بصورة دينية ، وأنه علم سماوى ، ليس للفلاسفة سوى الاصطلاحات فقط " (١)

ومن ناحية ثانية يحاول التقريب بين نصوص الشرع وبين نظريات الفلسفة ، فيحاول تأويل آية النور (٣٥) قوله تعالى "الله نور السموات والأرض مثل نوره كمشكاة . . . . إلى آخر الآية تأويلا رمزيا فلسفيا . وإذا أضفنا إلى ذلك ما ذكره الإمام الغزالى من معانى فلسفية وردت فى كتبه المختلفة مثل "جواهر القرآن" و "مشكاة الأنوار" و " المضنون " و "معارج القدس" و "معراج السالكين" و الرسائل المتفرقة الأخرى يتضح لنا جانبا ثانيا لمنهج التأويل الفلسفى عنده . بالإضافة إلى التعرف على منهج جديد يختلف عما ذهب إليه فلاسفة الإسلام . وإن ظهر للبعض تشابها واضحا بينه وبينهم . إلا أن ذلك لم يكن هدفا يسعى إلى تحقيقه ، بقدر ما كان يريد تقريب وجهات النظر والمعانى من الأفهام . أو إظهار مدى احتواء الدين للعلوم المختلفة .

الثالث : نزعة صوفية ذوقية . ينبه الغزالى من خلالها أن لديه معان خفية ، يخفيها على غير أهلها ، وتظهر هذه النزعة بصفة خاصة

---

(١) د. سليمان دنيا – الحقيقة فى نظر الغزالى – ص ٦١ . ص ٦٢ ، ولمزيد من الدراسة رجعنا للمراجع الآتية

١- الغزالى – القسطاس المستقيم – ص ١٠ : ص ٥٠ .

٢- الغزالى – معيار العلم – ص ١٤ – تحقيق مصطفى أبو العلا – ط الجندى ١٩٧٣ م .

٣- الغزالى – المستصفى – ط – الجندى .

عندما يتحدث عن الكلام الظاهر والكلام الباطن ، وقد علمنا سابقا إيمانه بأن للحقائق ظواهر هي من نصيب العوام ، وبواطن موقوفة على الخواص ، ويعتقد أن إفشاء هذه الحقائق الخفية ، خطر على عقول الناس فليس كل سر يفشى ، ولا كل حقيقة تقال وتجلى . وعلى ذلك فإن هذه النزعة ستؤدى بالغزالى إلى منهج فى التأويل الصوفى القلبى يظهر فيه مسحات قليلة من التفسير الإشارى ، سواء فى " مشكاة الأنوار" و" الأحياء" أو بقية الرسائل الصوفية الأخرى .

وسوف نتناول ذلك بالتفصيل (خلال الفصل القادم) ، وخلاصة القول هنا أنه "لا يمنع من بعض التفاسير الصوفية " ، المبنية على المكاشفات كالرأى فى الصراط والشفاعة ونحوهما " (١) " لكنه لا يسمح لهذه التفاسير أن تستمر إلى درجة التفسير الإشارى " . (٢)

الرابع : يري تقرير مذهب أهل السلف فى المتشابهات ، من حيث تصديق الرسول فى كل ما أتى به ، وتقديس صفات الله تعالى ، والاعتراف بالعجز عن معرفة الكنه المراد من الألفاظ ، بالإضافة إلى السكون والإمساك عن التصرف فى الألفاظ الوارد بكافة الوسائل كالتفسير والتأويل . . . الخ والتسليم لأهل المعرفة (٣) الذين نهوا وزجروا كل من تعرض لمثل هذه الأمور بالبحث والتفتيش .

وعلى ذلك فقد تحدث الغزالى فى الأحياء عن عدم جواز التأويل

(١) د . إبراهيم بسيونى – البسملة بين أهل العبارة وأهل الإشارة – ص ٨٥ .

(٢) جولد تسيهر – مذاهب التفسير الإسلامى – ص ٢٢١ .

(٣) الغزالى – الجام العوام – ص ٦٣ .

بمجرد الرأى وحدد الشروط اللازمة لمن يخوض هذا المجال ، وهـو فـى الآن عينة يؤمن بأن "فى معانى القرآن مجالا رحبا ، ومتسعا بالغا وأن المنقول من ظاهر التفسير ليس منتهى الإدراك فيه" (١) ولذلـك فـإن نزعـة التـأويل هنـا تتسم بقدر كبير من الإدراك للمعانى "واستنباط أحكام النصوص بقـدر الفـهم وحد العقل" (٢) ، إذا أن شرط السماع والنقل فى التفسير " لا يمكن أن يتحقق فى معظم الأحيان" (٣) بل أن ما ذهب إليه ابن عباس وابن مسعود ، يمكن أن يكون من قبل الاجتهاد بالرأى ، وهنا يظهر عنـد الغـزالى ميـل إلى التفسـير العلمى الذى يحكم الاصطلاحات العلميـة فـى عبـارات القـرآن ، واسـتخراج مختلـف العلـوم منهـا . وقد عمل على ترويج هذا المنهج بين الأوسـاط الإسلامية . (٤)

ثانيا :- منهج التأويل عند الإمام الغزالى

تمهيد : موقف الغزالى من العقل والنقل :

ثبت بالأدلة القاطعة مدى اهتمـام الغـزالى بـالدليل العقلـى والبحـث النظرى فى أصول العقائد ، وقد بلغ من هذا الاهتمـام أن حـاول رفـع مكانـة البرهان العقلى لكى يتخذه دلهلا على صدق الوحى ونصوصه ، ومـا يتمخـض عنه من قضايا عقائدية واجبة الاعتقاد .

وحسبنا قوله " وأنى يستتب الرشاد لمن يقنع بتقليد الأثر والخبـر ،

---

(١) الغزالى – الأحياء – جـ ١ ، ص ٢٩١ .

(٢) المصدر السابق – ص ٢٩٢ .

(٣) المصدر السابق – ص ٢٩٢ .

(٤) د . محمد حسين الذهبى – التفسير والمفسرون – جـ ٣ – ص ١٤ .

وينكر مناهج البحث والنظر ، أو يعلم أنه لا مستند للشرع إلا قول سيد البشر، صلى الله عليه وسلم . وبرهان العقل هو الذى عرف به صدقة فيما أخبر " . (١) فالغزالى يبغى تعضيد الجانب الشرعى بالبرهان العقلى . فيعتمد على العقل أحيانا لكنه يعول على الشرع أكثر . ولا سيما فى المسائل التى تبدو أنها متعلقة بالمستقبل ، لهذا نجده يعيب على العلاف استخدامه للعقل فى مسألة تتعلق بالمستقبل الذى لا نستطيع الجزم فيه برأى نهائى (٢) فيرى "أن فناء العالم وبقاؤه متعلقان بإرادة الله . ولذلك وجب الرجوع إلى الشرع فهو الطريق السليم والملجأ الأمين لمستقبل مجهول . " (٣)

ومن هذا المنطلق يعطى الإمام الغزالى للعقل قدرا معينا فيما ورد به السمع من مسائل توفيقية ، أو تتعلق بمستقبل مجهول . ويحيل ذلك على مرحلة تالية فيرى أن "ما يقضى العقل باستحالته فيجب فيه تأويل ما ورد السمع به ، ولا يتصور أن يشتمل السمع على قاطع مخالف للمعقول وظواهر أحاديث التشبيه أكثرها غير صحيحة ، والصحيح منها ليس بقاطع ، بل هو قابل للتأويل . فإن توقف العقل فى شىء من ذلك . فلم يقض فيه باستحالة ولا جواز ، وجب التصديق أيضا لأدلة السمع فيكفى فى وجوب التصديق إنفكاك العقل عن القضاء بالإحالة وليس يشترط استعماله على القضاء لتجويزه" . (٤)

ولا نتصور من خلال هذه العبارات السابقة أن الغزالى يعطى للبرهان

(١) الغزالى — الاقتصاد فى الاعتقاد — ص ٨ .
(٢) د . جلال شرف — الله والعالم والإنسان — ص ٤٥ .
(٣) الغزالى — تهافت الفلاسفة — ص ١٣٢ .
(٤) الغزالى — الاقتصاد — ص ٧٩ .

العقلى حرية الحكم النهائى ، لكنه أراد أن يجعل له مكانه إلى جانب الدليل السمعى ، لأن ما لا يعلم بالضرورة ينقسم إلى ما يعلم بدليل العقل دون الشرع ، وإلى ما يعلم بالشرع دون العقل ، وإلى ما يعلم بهما . (١)

وإذا كان الغزالى يمنح البرهان العقلى مكانه إلى جانب الدليل الشرعى أو السمعى فإن ذلك ليس خطأ فى منهجه ، لكن الخطأ هو أن يذهب إلى القطع بصحة الدليل العملى بغض النظر عن قربه أو بعده عن الأدلة الشرعية . والرجل حر فى تفكيره كما ذكرنا ، تمثل ثقافة من سبقوه وعاصروه ، ورأى أن "العداوة للآراء لذاتها أو لاعتبارات فى أصحابها حمق، وينبغى أن ينظر العاقل إلى الطريق الذى عنه تنتج الآراء ، فإن كانت طريقا مأمونة قبل الآراء وإلا ردها." (٢)

فلم يأبه بما كان يوجه إليه من انتقاد ، فقد أخذ بأسباب العلوم ، وأنواع المعارف بما يتفق مع عقيدته ، لذلك ظهر بمنهج متعدد الاتجاهات متنوع . وانصب ذلك على طريقته فى التأويل وموقفه من نصوص الوحى وأخبار الرسول (ص) .

١- منهج التأويل العقلى :

وقبل أن نناقش منهج الغزالى فى التأويل ، ونتعرف على ما رسمه من خطوات تعتبر قوانين يسترشد بها سالك الطريق إليه . نريد كشف النقاب عن موقفه من المتأولين للنصوص ، الخائفين لهذا المنهج الدقيق .

---

(١) المصدر السابق – ص ١٧٨ ، ص ١٧٩ .

(٢) د . سليمان دنيا – الحقيقة فى نظر الغزالى – ص ٤٠١ .

تحدثنا فى الباب الأول عن معانى التأويل المختلفة . ومدلـول اللفظ عند الفرق الإسلامية وخرجنا مـن ذلـك إلى أن القـول الحـق هـو : أن يؤخـذ بظواهر الكتاب والسنة فى محله ، ويعول علـى التـأويل فـى محلـه . إلا أن الخائفين فى التأويل طوائف ليسوا سواء فمنهم من أفرط ، ومنهم من فـرط ، ومنهم من توسط وطمع فى الجمع والتلفيق. (١)

وقد شرح الغزالى أحوال هؤلاء ، وصنف طوائفهم بحسب موقفهم من الشرع والعقل إلى خمس فرق على النحو الآتى :-

الفرقة الأولى : (هى التـى (٢) جـردت نفسـها للنظـر فـى المنقـول ، قانعة بما سبق إلى إفهامها من الظواهر ، وصدقت بما جاء به النقل تفصيلا . وإذا شـوفهت بإظـهار تنـاقض فـى ظـاهر المنقـول ، وكلفـت تـأويلا امتنـع أصحابها وقالوا أن الله قادر على كل شىء .

الفرقـة الثانية : وقفت على النقيض من سابقتها ، فجرد أصحابهـا إلى المعقول ولم يكذبوا بالنقل ، فإن سمعوا فى الشرع ما يوافقهم قبلـوه ، وأن سمعوا ما يخالف عقولهم زعموا أن ذلك صورة للأنبياء ، وأنه يجـب عليـهم النزول إلى حد العوام ، وهؤلاء فى نظر الغزالى صاروا يغالون حتـى كفـروا ، إذ نسبوا الأنبياء إلى الكـذب (حيـث أن مـا يقولـه النبـى مـن قبيـل التمثيـل والتخييل) (٣) .

ينتقد الغزالى المنهج الذى سار عليه أصحاب الفرقتين السابقتـين ،

---

(١) الغزالى — قانون التأويل — ص ٢٣٥ — تحقيق مصطفى أبو العلاط الجندى القاهرة ١٩٦٨م .

(٢) المصدر السابق — ص ٢٣٥ إلى ص ٢٣٩ .

(٣) محمد السيد الجليند — ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل ص ٢٥٢

لأن أصحاب الموقف الأول . قصروا طلبا للسلامة من خطر التأويل والبحث فنزلوا بساحة الجهل ، وتخلصوا من المضايق بأن الله على كل شيء قدير . أما أصحاب الموقف الثانى ، فقد غالوا فى المعقول ، وقالوا بأن النبى إنما ذكر ما ذكره على خلاف ما علمه للمصلحة .

الفرقة الثالثة : جمل أصحابها المعقول أصلا ، فطال بحثهم عنه ، وضعفت عنايتهم بالمنقول ، فلم يظهر لهم من المنقول شيء يعارض المعقول ، ولكن ما سمعوه من الظواهر المخالفة للمعقول جحدوه ، وكذبوا راويه ، إلا ما يتوافر عندهم كالقرآن أو ما قرب تأويله من ألفاظ الحديث .

ينتقد الغزالى أصحاب هذا المنهج ويرى أن فى آراء هؤلاء خطر كبير فى رد الأحاديث الصحيحة المنقولة عن الثقاة الذين وصل الشرع عن طريقهم إلينا .

الفرقة الرابعة : جعل أصحابها المنقول أصلا ، وطالت ممارستهم له ، فاجتمع عندهم الظواهر الكثيرة ، ولم يغوصوا فى المعقول ، وظهر لهم التصادم بين المنقول والظواهر فى بعض أطراف المعقولات ، ولم تتبين عندهم المحالات العقلية (التى يمكن أن تؤدى إليها ظواهر الشرع إذا أخذت كما هى) [١] فكفوا أنفسهم عن التأويل ، ولم ينتبهوا للحاجة إليه .

ويقصد الغزالى بهؤلاء الحنابلة ، فقد أكثر من نقده لمنهج الإمام أحمد بن حنبل فى موقفه من تأويل المتشابهات والأخبار [٢] التى تعارض

---

(١) المصدر السابق – ص ٢٥٢

(٢) نظرنا فى ذلك – الغزالى – فيصل التفرقة – ص ١٣٦ .

العقل ، لعدم علمه بالنظر العقلى ، ولم تظهر له المحالات العقلية التى يؤدى إليها الأخذ بظواهر الأخبار لذلك لم يؤول ابن حنبل سوى ثلاثة أحاديث ، وذكرها الغزالى . منها "قول الرسول (ص) " قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الرحمن " ، فقد اضطر ابن حنبل إلى تأويل ألفاظ الحديث عندما استحال عنده وجود إصبعين لله تعالى حسا ، فتأوله على روح الإصبعين ، العقلية الروحانية ، أى ما يتيسر به تقليب الأشياء . " (١)

هذا المثال ، ضربه الغزالى لكى يبين أنه لا يمكن الاستغناء عن التأويل ، إذا ما تبين للناظرين محالات عقلية ، أدت إليها ظواهر الأخبار . وهذا ما حرم الحنابلة أنفسهم من استخدامه إلا اضطرارا .

الفرقة الخامسة : هى التى توسط أصحابها بين البحث عن المعقول والمنقول الجاعلة كل واحد منهما أصلا مهما ، المنكرة لتعارض العقل والشرع، فمن كذب العقل فقد كذب الشرع . إذا بالعقل عرف صدق الشرع . ولولا صدق دليل العقل لما عرفنا الفرق بين النبى والمتنبى ، والصادق والكاذب، وكيف يكذب العقل بالشرع وما ثبت الشرع إلا بالعقل .

وهؤلاء فى نظر الغزالى محقون فيما نهجوا ، فقد أصابوا الحق لأنهم جمعوا بين المعقول والمنقول .

ولتوضيح كراهية الغزالى لمن يجعل البرهان العقلى مطلقا دون أن يأخذ المنقول فى الاعتبار نراه يحذر فيقول "إياكم أن تجعلوا المعقول أصلا والمنقول تابعا ورديفا ، فإن ذلك شنيع منفر ، وقد أمركم الله بترك التشنيع

(١) المصدر السابق – ص ١٣٦ .

والمجادلة بالأحسن " [١]

إن منهــج الغزالى فى التأويل يقوم على محاولة التأكيد على ضــرورة الجمع بين المنقول والمعقول مع التمسك فى الآن عينة بالبرهــان العقلى ، إذ أنه فى نظرة لا يكذب ، إذ به عرفنا الشرع والشرع شاهد بالتفاصيل والعقــل مزكى الشرع . . وإذا عارض ظاهر النقل برهانا عقليا . فيجــب تأويلـه إلى ما يوافق مقتضى العقل ، ولا يرد برهان العقل أصلا . [٢]

قد يبــدو فيمـا يذهب الغـزالى إليـه مـن ضـرورة التمسك بالبرهـان العقلى. وتأويل ظواهر المنقـول إذا مـا عـارض برهانـا عقليـا . إنـه "ينـادى بتقديم العقل عل النقل إذا اضطربت الأمــور علـى المتـأول" [٣] ولكـن (حجـة الإسلام) يعلل موقفه هذا من ناحيتين [٤] :

الأولى : إن ما طالت ممارسته للعلوم . وكثر خوضه فيها ويقدر على التلفيق بين المعقول والمنقول فى الأكثر بتأويلات ، فإنه قد يكون فــى موضع يضطر فيه إلى تأويلات بعيدة ، تكاد تنبوا الأفهام عنها . (لذا فإن التعويــل على البرهان العقلى أفضل) .

الثانى : موضع لا يتبين له فيــه وجـه التـأويل أصـلا ، فيكـون ذلك مشكلا عليه من جنس حروف أوائل السور . إذا لم يصح فيها معنى بالنقل . ومــن ظن أنه سلــم عن هذين الأمرين ، فهو إما لقصوره فى المعقول ، وإمــا

---

(١) الغزالى — القسطاس المستقيم — ص ٨٠ .

(٢) الغزالى — قانون التأويل — ص ٢٣٩

(٣) محمد السيد الجليند — ابن تيمية — وموقفه من قضية التأويل — ص ٢٥٣ .

(٤) الغزالى — قانون التأويل — ص ٢٣٩

لقصوره عن مطالعة الأخبار ، ليجتمع له من مفرداتها ما يكثر مباينتها للمعقول وعلى ذلك فإن الغزالى يوصى بإتباع أمور ثلاثة فى مواضع التأويل [1].

الأول : أن لا يطمع أحد فى الإطلاع على جميع (التأويلات)فقد تستر بعض الأمور على أكابر العلماء ، والذى يدعى الإطلاع على مراد النبى (ص) فى جميع ذلك ، فدعواه لقصور عقله .

الثانى : أن لا يكذب برهان العقل أصلا ، فإن العقل لا يكذب ، ولو كذب فلعله كذب فى إثبات الشرع ، إذ به عرفنا الشرع . فالشرع شاهد بالتفاصيل ، والعقل مزكى الشرع .

ويشير الإمام الغزالى بمثال لما يذهب إليه ، فيرى أنه إذا لم يكن تصديق العقل ، لم يمكنك أن تتمارى فى نفس الجهة عن الله ، ونفس الصورة. وإذا قيل لك (إن الأعمال توزن) ، علمت أن الأعمال عرض لا يوزن، فلا بد من تأويل . وإذا سمعت (أن الموت يؤتى به فى صوره كبش أملح فيذبح) علمت أنه مؤول ، إذ الموت عرض يؤتى به ، إذ الإتيان انتقال ، ولا يجوز على العرض ، ولا يكون له صوره . إذ الأعراض لا تنقلب أجساما ولا يذبح الموت . . . إذ الذبح فصل الرقبة عن البدن ، والموت ما ليس له رقبة ولا بدن ، فإنه عرض ، أو عدم عرض عند من يرى أنه عدم الحياة فإذن لا بد من التأويل .

ثالثا :- أن يكف عن تعيين التأويل عند تعارض الاحتمالات ، فإن

---

(١) المصدر السابق – ص ٢٤٠ – ص ٢٤٢ .

الحكم على مراد الله تعالى ثم الرسول (ص) بالظن والتخمين خطر . كما أن التوقف فى التأويل أسلم ، لأن وجوه الاحتمالات فى كلام العرب واسعة . ويشير الغزالى إلى ذلك بمثال مؤداه : أنه إذ تبان لك أن الأعمال لا توزن ، وورد الحديث يوزن الأعمال ، ومعك لفظ الوزن ولفظ العمل ، وأمكن أن المجاز لفظ العمل ، وقد كنى به عن صحيفة العمل ، التى هى محله حتى توزن صحائف الأعمال ، واحتمل أن يكون المجاز هو لفظ الوزن ، وقد كنى به عن ثمرته ، وهو تعريف مقدار العمل ، إذ هو فائدة الوزن ، والوزن والكيل أحد طرق التعريف ، فحكمك الآن بأن المؤول لفظ العمل دون الوزن ، أو الوزن دون العمل من غير استرواح فيه إلى عقل أو نقل حكم على الله تعالى وعلى مراده بالتخمين .

وهنا يتهيأ الغزالى لوضع قاعدة فقهية فلسفية مؤداها : أن الظن والتخمين جهل ، وقد رخص فيه لضرورة العبادات والأعمال والتعبدات ، التى تدرك بالاجتهاد ، وما لا يرتبط به عمل إنما هو من قبيل العلوم المجردة والاعتقادات ، فمن أين يتجاسر فيها على الحكم بالظن ، وينتهى الغزالى إلى تقرير مذهب السلف حيث أن التأويلات ظنون وتخمينات ، والعاقل فيه بين أن يحكم بالظن ، أو يقول أعلم أن ظاهره غير مراد ، إذ فيه تكذيب للعقل . أما عن المراد فلا أدرى ولا حاجة إلى أن أدرى . إذ لا يتعلق به عمل ، ولا سبيل فيه إلى الكشف وحقيقة اليقين . وليس عليك فيه من الاعتقاد ، إلا الإيمان المطلق والتصديق المجمل "آمنا به كل من عند ربنا (آل عمران ٧) وقول مالك وما قرره عندما سأله أحدهم عن معنى الاستواء . الخ .

ولا شك أن موقف الغزالى من الخائضين فى التأويل . وتفنيده لمبادئهم التى يستندون عليها فى مذاهبهم . إشارة واضحة لاتجاه الغزالى ومنهجه فى تأويل النصوص والأخبار . وقد نبه الغزالى منذ البداية إلى أن الاختلاف بين الفرق وتكفير بعضها بعضا . إنما يحكمه التقليد والتعصب المذهبى . ويرى "أن من الإنصاف أن نعلم بأن من جعل الحق وقفا على واحد من النظار بعينه . فهو إلى الكفر والتناقض أقرب . (١)

ويشير الغزالى إلى أسباب هذه الاختلافات بين المذاهب . تمهيدا لتوضيح منهجه فى التأويل فرأى أن "الحنبلى كفر الأشعرى . زاعما أنه كذب الرسول فى إثبات الفوق لله تعالى . والأشعرى بكفره زاعما أنه مشبه وكذب الرسول فى أنه تعالى ليس كمثله شيء والأشعرى يكفر المعتزلى زاعما أنه كذب الرسول فى جواز رؤية الله تعالى . وإثبات العلم والقدرة والصفات له . والمعتزلى يكفر الأشعرى زاعما أن إثبات الصفات تكثير للقدماء . وتكذيب للرسول فى التوحيد" (٢)

إلا أن الغزالى لا يرضى بحدود التكفير التى تقترضها كل فرقة فى الأخرى ويرى أنه "لا يجب تكفير كل فريق خصمه بأن يراه غالطا فى البرهان . وقد يجوز أن يسميه ضالا او مبتدعا . أما لضلاله عن الطريق عنده، وإما ابتداعه قولا لم يعهد من السلف التصريح به . كما أنه الخطأ تكفير إنسان لأنه أول نصا بمعنى يخالف تأويل الآخر . أو فى أمر لا يتعلق بأصل من أصول العقائد . حيث أن الكفر الحقيقى هو تكذيب الرسول (ص)

---

(١) الغزالى – فيصل التفرقة – ص ١٢٧

(٢) المصدر السابق – ص ١٢٩

في شيء ما جاء به . [١]

ولكى يجسم الغــزالى هـذا الخـلاف . وضـع منهجـه فـى التـأويل ، وجعله على خمس مراتب ، يؤكد من خلالهـا علـى أهميـة البرهـان العقلـى وضرورتـه إلى جـانب الدليـل النقلـى والسـمعى ، وكـل مرتبـة أو درجـة مـن الدرجات الخمس يصح أن يحمل عليها نوع من التأويل .

ولهذا فقد قسم وجود الشيء إلى خمس درجات ، وجعـل كـل درجـة تختص بمرتبة من التأويل . فالشيء قـد يكـون ذاتيـا أو حسـيا أو خياليـا أو عقليا أو شبهيا . وبدأ الغزالى يوضح كل درجة واختصاص كل منـها بمراتـب التأويل التى يمكن أن تحمل عليها ، وضرب أمثلة لذلك . [٢]

المرتبة الأولى : الوجود الذاتى : وهو الوجود الحقيقى الثابت خارج الحس والعقل ، ولكن يأخذ الحس والعقل عنه صوره فيسمى أخـذه إدراكـا . وهذا كوجود السماوات والأرض والحيوان والنبات ، وهو الذى يجـرى علـى الظاهر ولا يتأول ، وهو وجـود حقيقـى مطلـق وكإخبـار الرسـول (ص) عـن الكرسى والعرش والسماوات السبع ، إذ هى أجسـام موجـودة فـى أنفسـها ، أدركت بالحس والخيال أو لم تدرك .

المرتبة الثانية : الوجود الحسى : وهو ما يتمثل فى القوة الباصـرة من العـين ممـا لا وجـود لـه خـارج العـين ، فيكـون موجـودا فـى الحـس ، ويختص به الحاس ولا يشاركه غيره . (فيكون وجود الشيء مدركـا بـالحس فقط) . مثال ذلك : ما يشـاهده النـائم ، ومـا يتمثـل للأنبيـاء والأوليـاء فـى

(١) المصدر السابق – ص ١٣٤ ، ص ١٣٨ .

(٢) المصدر السابق – ص ١٢٩ ،١٣٥ .

اليقظة والصحو صورة جميلة محاكية لجواهر الملائكة . وينتهى إليهم الوحى والإلهام بواسطتها . وقد كان الرسول (ص) ، يرى جبريل فى صور مختلفة يتمثل بها .

ولذلك يمكن أن يحمل الخبر على أنه من قبيل التمثيل مثالنا فى ذلك كما يرى الغزالى ، قول الرسول (ص) "يؤتى بالموت يوم القيامة فى صورة كبش أملح فيذبح بين الجنة والنار" .

فإن من قام عنده البرهان على أن الموت عرض وأن العرض لا ينقلب جسما ينزل الخبر على أن أهل القيامة يشاهدون ذلك ويعتقدون أنه الموت ، ويكون ذلك متصورا فى حسهم لا فى الخارج ، ومن يقم عنده البرهان على ذلك فعساه يعتقد أن نفس الموت يتقلب كبشا فى ذاته فيذبح .

المرتبة الثالثة :الوجود الخيالى : وهو صورة المحسوسات إذا غابت عن حسك فإنك تقدر على أن تخترع فى خيالك صورة فيل أو فرس وإن كنت مغمض العينين حتى كأنك شاهده ، وهو موجود بكمال صورته فى دماغك لا فى الخارج . ومعنى ذلك أن الفرد يستطيع أن ينتزع صورة خيالية من الواقع، ثم يقوم بتجريدها فيتمثلها فى خياله بعد غيبة الصورة الحسية.

ومثال ذلك فى التأويل قول الرسول (ص) "كأنى أنظر إلى يونس إبن متى عليه عباءتان قطوانيتان يلبى وتجيه الجبال ، والله تعالى يقول له : لبيك يا يونس " والظاهر أن هذا بناء عن تمثيل الصورة فى خياله ، إذ كان وجود هذه الحالة سابقا على وجود الرسول (ص) . والغرض التفهيم بالمثال لا عين هذه الصورة .

المرتبة الرابعة : الوجود العقلى : وهو أن يكون للشىء روح وحقيقة

ومعنى . فيتلقى مجرد معناه دون أن يثبت صورته فى خيال أو حس أو خارج ومثاله فى التأويلات : قول الرسول (ص) "إن الله خمر طينة آدم بيده" . فمن قام عنده البرهان على استحالة أن يكون لله يد جارحة أو متخيلة ، فإنه يثبت له تعالى يدا روحانية عقلية ، يعنى يثبت معنى اليد وروحها دون صورتها . إن روح اليد ومعناها ما به يبطش ويفعل ويعطى ويمنع والله تعالى يعطى ويمنع بواسطة ملائكته .

المرتبة الخامس : الوجود الشبهى : وهو أن لا يكون نفس الشىء موجودا لا بصورته ولا بحقيقته ، لا فى الخارج ولا فى الحس ولا فى الخيال ولا فى العقل .ولكن يكون الموجود شيئا آخر يشبهه فى خاصة من خواصه وصفة من صفاته .

مثال ذلك : الغضب والشوق والفرح والرضى والمحبة . . . الخ . وما ورد فى حق الله تعالى فمن قام عنده البرهان على استحالة ثبوت نفس الغضب لله تعالى ثبوتا ذاتيا وحسيا وخياليا وعقليا نزله على ثبوت صفة أخرى يصدر منها ما يصدر من الغضب (كالإرادة) .

ويضع الغزالى شرطا أساسيا لمن يسلك طريق التأويل : فيقول "أن من يكون معه برهان قاطع على استحالة الظاهر ويريد أن يتأول آية أو خبرا على درجة من هذه الدرجات يكون مطلقا به . " [١] بمعنى أن لا ينكر أو يكذب الآية أو الخبر يقصد التأويل ، وإذا تأول على إحدى درجات التأويل يكون صادقا مصدقا . ثم يضع الإمام الغزالى شرطين آخرين للتأويل [٢]:

---

(١) المصدر السابق – ص ١٥٤ .

(٢) المصدر السابق – ص ١٥٥ .

الأول : أن لا يكفر أحد بالتأويل إلا إذا كان فى أصل من أصول العقائد .

الثانى : أن يكون (المتأول) معه برهان عقلى قاطع على التأويل ، فمن ينكر حشر الأجساد ، أو يتأول أخبار المعاد ، ليس معه دليل على ذلك ، فينبغى أن يكفر به . والغزالى على طريقته المعهودة يحاول أن يصنف (الخلق من الناس) إلى مقامين [1] الأول : عوام الخلق : ويحق لهم الإتباع والكف عن تغيير الظواهر والحذر عن إبداع التصريح بتأويل لم يصبح به الصحابة أو إتباع ما تشابه من الكتاب والسنة .

الثانى : النظار الذين اضطربت عقائدهم المأثورة : ينبغى أن يكون بحثهم بقدر الضرورة ، وتركهم الظاهر بضرورة البرهان القاطع ولا ينبغى أن يكفر بعضهم بعضا .

ويدعو الإمام الغزالى إلى ضرورة إيجاد قانون للبرهان متفق عليه بين النظار يعترف كل منهم به ، فإنهم إذا لم يتفقوا فى الميزان لم يمكنهم رفع الخلاف . وقد ذكر الغزالى (خمسة موازين) فى القسطاس ، وهى موازين عقلية يقينية لا يتصور الخلاف فيها بعد فهمها ، بل يعترف كل من فهمها بأنها مدارك اليقين قطعا ، والمحصلون لها يسهل عليها عقد الإنصاف والانتصاف . [2]

ومما ذكره الغزالى من أمثلة لهذه الموازين العقلية البرهانية ما ذهب

---

(١) المصدر السابق — ص ١٣٩ .

(٢) المصدر السابق ص ١٣٩ .

إليه فى القسطاس المستقيم [1] يقوله :

فأعلم أن موازين القرآن فى الأصل ثلاثة : ميزان التعـادل ، وميزان التلازم وميزان التعاند . لكن ميزان التعادل ينقسم إلى ثلاثة أقسام ، الأكبر والأوسط والأصغر ، فيصير الجميع خمسة . ثم يبدأ الغزالى توضيح أهمية كل ميزان ، واستخداماته فى قيـاس القضايـا العقائديـة التـى وردت فـى النـص الإلهى :

أولا :- ميزان التعادل : وهو ينقسم إلى ثلاثة أشكال ، تمثل الأشكال الثلاثة فى المنطق الأرسطى مع إضفاء الجانب الشرعى عليها .

١- **الميزان الأكبر** : يقول عنه الغزالى أنـه مـيزان روحـانى ، وهـو مـيزان الخليل صلوات الله عليه ، الذى استعمله مع نمرود عندما ادعى الألوهية . كما أخبر بذلك النص الإلهى ، وقد استخدمه كالآتى [2]: (سـورة البقـرة آية ٢٥٨) إن كل من يقدر على إطلاع الشمس إله .

الهى هو القادر على الاطلاع .

إذن هو الإله دونك .

٢- **الميزان الأوسط** : وهو للخليـل أيضـا حيث قـال : (لا أحـب الآفلـين) سورة الأنعام (٧٦) وكمال صوره هذا الميزان :

القمر آفل

---

(١) الغزالى – القسطاس المستقيم – ص ١٩ إلى ص ٤٨ .

(٢) قوله تعالى : " . . . قال إبراهيم فإن الله يأتى بالشمس من المشرق فـأت بـها مـن المغـرب فبـهت الذى كفر والله لا يهدى القوم الظالمين " .

الإله ليس بآفل

إذن القمر ليس بآلة

٣- **الميزان الأصغر** : يقول عنه الغزالى : لقد تعلمناه من الله تعالى حيث علمه محمدا (ص) فى القرآن وذلك قوله تعالى (سورة الإنعام ٩١) " وما قدروا الله حق قدره إذ قالوا ما أنزل الله على بشر من شيء قل من الكتاب الذى جاء به موسى نورا وهدى للناس " ووجه الوزن بهذا الميزان أن تقول :

موسى عليه السلام بشر

وموسى أنزل عليه الكتاب

إذن بعض البشر أنزل عليه الكتاب

ثانيا :- ميزان التلازم : وهو القياس الشرطى المتصل :

وهذا الميزان مستفاد من قوله تعالى (لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا) سورة الأنبياء (٢٢) ومن قوله تعالى (قل لو كان معه آلهة كما يقولون إذا لابتغوا إلى ذى العرش سبيلا (الإسراء ٤٢) وصورة هذا الميزان أن تقول :

لو كان للعالم إلهان لفسد ، ومعلوم أنه لم يفسد . إذن ليس للعالم إلهان .

ثالثا :- ميزان التعاند : وهو القياس الشرطى المنفصل :

يرى الغزالى أن موضعه من القرآن قوله تعالى "قل من يرزقكم من السملوات والأرض قل الله وأنا أو إياكم لعلى هذى أو فى ضلال مبين) (سورة

سبأ ٢٤) ومعلوم أننا لسنا فى ضلال ، إذن فأنتم ضالون .

ومن الواضح "أن استخدام الغزالى للأقيسة المنطقية ، وتطبيقها للدفاع عن العقيدة المعتدلة أو تأكيدها "(١) ليس المقصود به عقد مصالحة بين الديـن والفلسفة لكى يقلل من الجفوة بين الدين والفلسـفة ورجالهمـا ، كمـا يدعـى بعض الباحثين (٢) لكنه أراد أن يجعل من البرهان العقلى أداة صالحة للحكم إلى جانب الدليل الشرعى ، حتى يمكن حسم باب الخلاف والجـدل فظواهـر الكتاب لعوام أم الخواص فهم الذين يستخدمون أمثال هـذه الموازيـن ، "فـإن جميع العلوم غير موجودة فى القرآن بالتصريح ، ولكن موجودة فيه بالقوة لما فيه من الموازين القسط التى بها تفتح أبـواب الحكمـة التـى لا نهايـة لهـا ، فبهذا ادعوا الخواص " . (٣) وهناك تقارب واضح بين منـهج الغـزالى وعلماء الكلام " حيث أن كل منهم يتأول الخير أو النص بحجة أن عقله القاطع أبطل ظاهره ، ثـم يذهبـون فيـه إلى التـأويل . " (٤) وممـا يذكـر أن الغـزالى رأى أن استحالة الظاهر أو جوازه موقوف على فهم العقل ، كمـا أن مدلـول التـأويل عنده يقترب إلى حد ما من اصطلاح علماء الكلام إذ أنه يعنى "احتمال يعضده دليل ، يصير به أغلب على الظن من المعنى الذى يدل عليه الظاهر ، ويشبـه أن يكون كل تأويل صرفا للفظ عن الحقيقة إلى المجاز . " (٥)

---

(١) Shorter Encyclopaedia of Islam, by H. A. R. Gibb, And J. H. Jramers, Leden, London, 1961, P. 111.

(٢) د . سليمان دنيا – الحقيقة فى نظر الغزالى – ص ٦٠ .

(٣) الغزالى – القسطاس – ص ٦٨ ، ص ٦٩ .

(٤) محمد السيد الجليند – ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل – ص ٢٥٦ .

(٥) الغزالى – المستصفى – ص ٢٨٢ – ٢٨٣ .

لكن ما يميز الإمام الغزالى فى منــهج التـأويل العقلـى ، أنـه يرفـض صرف اللفظ عن ظاهره لغرض من الأغراض ، غير أن المعتزلة صرفـوا الألفـاظ عن ظاهرها إذا كانت تخالف مذهبهم العقلى ، فقد تأولوا (السـمع والبصـر) بمعنى العلم " . [1] وبذلك أبطلوا صفتين ثابتتين لله تعالى شرعا . وهنا نـدرك الفرق بين الغزالى وهؤلاء . إذ يقول "(ندعـى أن صـانع العـالم سميـع بصـير ويدل على ذلك الشرع والعقل ، ودليل الشرع يقول "ليـس كمثلـه شـىء وهـو السميع البصير" (الشورى آيـة ١١) أمـا دليـل العقـل فـإن الخـالق أكمـل مـن المخلوق ، وأن السمع والبصر أكمل ممن لا يبصر ولا يسمع فيستحيل أن يثبت وصف الكمال للمخلوق ولا تثبته للخالق .

فإذا قيل إنما أريد بــه العلـم . قلنـا (الغـزالى) : إنمـا تصـرف ألفـاظ الشارع عن موضوعاتها المفهومة السابقة إلى الإفهام إذا كان يستحيل تقديرها على الموضوع ولا استحالة فى كونه سميعا بصيرا ، بل يجب أن يكـون كذلـك (سميعا بصـيرا) ، فـلا معنـى للتحكـم بإنكـار مـا فهمـه أهـل الإجمـاع مـن القرآن . " [2]

وينتهى الإمام الغزالى بعد ذلك كله إلى تقرير أمرين : [3]

الأول :– أن الجمع بالتأويل البعيد أولى من مخالفـة النـص ، وان الاحتمـال البعيد والقريب فى العقليات سواء بسـواء ، فـإن دليـل العقـل لا يمكـن مخالفته ، كما أنه لا يجوز التمسك فى العقليات إلا بالنص .

---

(١) الغزالى – الاقتصاد فى الاعتقاد – ص ٩٨ .

(٢) المصدر السابق – ص ٩٨ ، ص ٩٩ .

(٣) الغزالى – المستصفى – ص ٢٨٣

الثانى :- إن ما لا يتطرق إليه احتمال قريب أو بعيد ومهما كان ، وجب على المجتهد الترجيح . فليس كل تأويل مقبولا بوسيلة كل دليل . إذ أن النص فى تصوره ، وكما ذهب الإمام الشافعى "هو اللفظ الظاهر الذى يغلب على الظن فهم معنى منه من غير قطع . " (١)

وإذا كان منهج الغزالى العقلى يتسع لكى يشمل ما ذهب إليه المتكلمون والفلاسفة كما ذهب أحد الباحثين (٢)، بحجة أن عقولهم أبطلت ظاهر النص ، فأحالوا ذلك على المعانى العقلية المجازية والروحانية ، وقد أشار الغزالى إلى ما يشبه ذلك . إلا أن الرجل فى تصورى لم يقصد إبطال ظاهر النص بالتأويل ، بل أنه بقصد الجمع بين الدليل النقلى والمراد الحقيقى من مدلول النصوص . لذا نراه يجمع بين إثبات مراد النص كما ورد شرط . وبين الاعتقاد فى معناه بما يدل عليه العقل بقصد التنزيه أو نفى المماثة والتشبيه. ولهذا فقد ذهب فى مسألة الرؤية (لله تعالى فى الآخر) بقوله : "وقضين بأن الله سبحانه مرئى حقيقة ، وإن لم يكن إطلاق اسم الرؤية عليه إلا بالمجاز ، أطلقنا اللفظ عليه بإذن الشرع ، واعتقدنا المعنى كما دل عليه العقل . " (٣)

ويمكن أن نضيف إلى ما سبق جانبا آخر لمنهج التأويل العقلى ، قد يبدو واضحا عند الإمام الغزالى ، وهذا الجانب يمثل المنهج الفلسفى . فقد كان يهدف إلى "تبرير وجود النظريات الفلسفية الحقة فى الدين ، ومن أجل

---

(١) المصدر السابق - ص ٢٨٢

(٢) محمد السيد الجليند - ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل - ص ٢٥٧ .

(٣) الغزالى - الاقتصاد - ص ٦٣

ذلك فقد اضطر إلى استخدام المصطلحات الفلسفية بقدر ما يقترب من المعانى الدينية أو النصوص القرآنية . " [١] وعلى هذه القاعدة أقام الغزالى منهجا فى التأويل الفلسفى ، فنجده يحاول تأويل مصطلح دينى بآخر فلسفى ، والمثال على ذلك شرحه لآية النور (٣٥) قوله تعالى "الله نور السماوات والأرض ، مثل نوره كمشكاة فيها مصباح ، المصباح فى زجاجة ، الزجاجة كأنها كوكب درى يوقد من شجرة مباركة زيتونة . . . . "

يؤول الغزالى هذه المصطلحات الدينية على النحو التالى :

المشكاة هى النفس . . . الزجاجة هى القوة الخيالية - المصباح هو العقل الجزئى الزيتونة التى هى الشجرة العقل الفعال . [٢] ثم نجده يقابل بين ما ورد فى الخبر وبين مصطلحات الفلسفة : فيقول : "أول ما خلق الله عز وجل: العقل ثم النفس ثم الهيولى . أو ما ورد فى الخبر : إن أول ما خلق الله عز وجل : القلم ثم اللوح ثم الظلمة الخارجة" [٣]

ويحاول الغزالى تغليف الأخبار الدينية بالآراء والمصطلحات الفلسفية التى وردت على لسان الحكماء فيقول : أما فى البساط الروحانية أعنى المجردة عن المواد المتنزهة عن المكان والزمان ففيها ترتيب وتفاضل . فما كان أشد قوة وأوسع علما وأحاطه وأبلغ فى الوجدة وأشبه بكمال الربوبية كان فى المقام الأعلى والمرتبة الأقصى ولا بد أن ينتهى بواحد ، فإن المترتبات

---

(١) د . عبد الرحمن بدوى - الغزالى ومصادره اليونانية - ص ٢٣٤ - مهرجان الغزالى بدمشق ١٩٦١ م .

(٢) الغزالى - معراج السالكين - ص ١٥٢ (مجموعة القصور) ط الجندى ١٩٧٢ م

(٣) الغزالى - معارج القدس - ص ١٢٧ (مجموعة القصور) ط الجندى ١٩٦٧ م

المتفاضلات لم تنته بواحد أوجب ذلك الحكم بالتملك وذلك محال فالمترتبات فى كل قسم انتهت بواحد وهو مبدؤها وربما يعبر لسان النبوة عن ذلك الواحد بأنه أول ما خلق الله تعالى . فالروحانيات انتهت بروح القدس أو العقل الفعال أو شديد القوى ذو مرة فاستوى ، وهو أول المبدعات ثم ينزل بالترتيب والتفاضل ، ويسمى الغزالى هذا الواحد مرة عقلا ومرة أخرى قلما.. كما روى فى الخبر . (١)

ويخلط الغزالى بين المصطلح الدينى والفلسفى فإذا تحدث عن أحدهما فإنه يعنى الآخر ، لذلك رأى أن "الصور العقلية . . لا تقوم بنفسها لكنها فى الجوهر المفيض للمعقولات فثبت بهذا وجود ملك . وذلك هو العقل الفعال وهو روح القدس" (٢) .

ويمكن أن نظهر جانبا آخر من جوانب المنهج الفلسفى الرمزى عند الغزالى . وذلك من خلال محاولته الموازنة بين العالمين (الروحانى والجسمانى ، العالم الأكبر أو العالم الأصغر ، عالم الشهادة وعالم الغيب) ، إذ أن هذه المترادفات شائعة فى معظم مؤلفاته الفلسفية والصوفية .

وعلى ذلك نجده يقول : إن ما من شىء فى عالم الشهادة إلا وهو رمز ومثال لشىء فى عالم الملكوت . ولهذا يجب أن نعتبر ألفاظ التمثيل الواردة فى القرآن بمثابة مفاتيح أسرار الغيب فتؤولها كما تؤول رموز الأحلام" . (٣)

---

(١) المصدر السابق – ص ١٢٧ .

(٢) المصدر السابق – ص ١٣٨

(٣) الغزالى – مشكاة الأنوار – ص ٧٣ – تحقيق د . أبو العلا عفيفى – الدار القومية للطباعة والنشر . ١٩٦٤ م .

وبهذه الطريقة الخاصة فى التأويل ، يؤول مدلول لفظ (الطور) الذى ورد فى النص الالهى بأنه مثال للموجودات العظيمة الثابتة فى عالم الملكوت (والوادى) مثال للموجودات العلوية التى تتلقى المعارف الغيبية ، ومنها تجرى المعارف إلى النفوس البشرية ، ويرمز إلى (الوادى الأيمن) مثال للمنبع الأول للمعرفة . (والنار) مثال لروح النبى الذى وصفه القرآن بأنه سراج منير . (١)

وجدير بالذكر أن طريقة الغزالى فى الموازنة أو المضاهاة بين العوالم السابقة تشبه الطريقة التى ظهرت عند إخوان الصفاء إذ أنهم ذهبوا إلى القول : بأن جسم العالم بأسره بمنزله جسم الإنسان وتأولوا كل ما يدور حول ذلك من عبارات (٢)

ويذهب الغزالى كذلك إلى تأويل الخبر القدسى المروى عن الرسول (ص) " إن الله خلق آدم على صورته بقوله إن الله خلقه خلقة على شبه العالم. ويسترسل الغزالى فى شرح هذا الخبر فيوازن بين تصرف الله تعالى فى العالم الأكبر وبين تصرف الإنسان (العالم الأصغر) (٣) .

ولا شك أننا سنجد أن هذه الطريقة فى التأويل الفلسفى الباطنى تظهر أيضا فى طريقته الصوفية الإشرافية .

---

(١) المصدر السابق – ص ٦٩ . ٧٠

(٢) رسائل إخوان الصفاء جـ ٢ – ص ١٤٣

(٣) الغزالى – معراج السالكين – ص ١٠٣ – المضنون الصغير – ص ١٨٢ – مجموعة القصور ط الجندى

٢- منهج التأويل الصوفى :

لقد حاول الغزالى التوفيق بين الفقه والتصوف أو بين علوم الظاهر وعلوم الباطن وقد دفعه إلى ذلك ما وجده من تنافر بين الجانبين . ولا شك أن الرجل "أوتى خطأ عظيما من علوم العقل والنقل" وأقبل بهذا كله على التصوف ، وقد وجد فيه حلا لأزمته النفسية من ناحية ، ومن ناحية أخرى فقد ترك هذا النمو الروحى أثره فى منهجه . " (١)

وعلى الرغم من أن الرجل كره التفسير المبنى على التأويل فى الجزء الأول من الأحياء ووصف أصحاب هذا الاتجاه بأنهم أصحاب بدعة ، إلا أننا نجده "لا يمنع من بعض التفاسير الصوفية المبنية على المكاشفات ، كالرأى فى الصراط والشفاعة ونحوهما . (٢) ومحاولته بيان المضمون الروحى للنص الإلهى ، إذ أنه يؤمن بأن للنص وجه ظاهر ن ووجه آخر باطن ويؤيد هذا الموقف ما رواه عن الرسول (ص) " إن للقرآن ظاهرا وباطنا وحدا ومطلعا ، ويرى أن التقليد لظواهر معانى القرآن ، والجمود عليها حجاب عظيم عن الفهم . والجامد على الظاهر ، كيف يتصور أن تتكشف له الأسرار . " (٣)
وقد انطلق الغزالى فى منهجه من ناحيتين : (٤)

الأولى : معرفة أدلة العقيدة الظاهرة من غير خوض أسرارها .

الثانية : معرفة أسرارها ولباب معانيها وحقيقة ظواهرها .

---

(١) د . إبراهيم بسيونى – البسملة بين أهل العبارة وأهل الشكارة – ص ٨٥ .

(٢) المصدر السابق – ص ٨٥ .

(٣) الغزالى – الأربعين فى أصول الدين – ص ٥٧ – تحقيق مصطفى أبو العلا – ط الجندى ١٩٧٠م .

(٤) المصدر السابق – ص ٣١ .

ومن هذا المنطلق فقد سيطر على الغزالى فى تطوره الصوفى . فكرة "الاقتناع بأن ما يمكن أن يجلو وجه الحقائق النهائية . ليس هو التعمق الفلسفى ، وإنما هو الاستغراق الروحى الباطنى والإلهام . [1] ومن ثم فإننا ننقل عنه دعوته إلى تعمق أسرار الأشياء ، فذكر "أن العاقل هو من ينظر إلى أرواح الأشياء ، وحقائقها ولا يغتر بصورها . " [2]

وقد طبق الغزالى هذا المنهج الصوفى ، وقدم نموذجا رائعا له بتفسيره تشريع الصيام وغير ذلك أيضا من ظواهر التشريع ، لكننا نقتبس منه هذا القول : " بأن التخلق الباطنى بالتشريع الظاهرى هو اللب ، الذى ينبغى الوصول إليه من القشير . . . فإن لكل عباده ظاهرا وباطنا وقشرا ولبا . " [3].

إلا أن حجة الإسلام يتميز عن غيره ممن حاولوا تعمق الظواهر ومعرفة بواطنها كما أن منهجه فى التأويل الصوفى الباطنى مبنى على قاعدتين أساسيتين :

الأولى : التمسك الشديد بالظاهر ، والإيمان به إيمانًا مطلقا .

الثانية : إنه جمع إلى هذه القاعدة السابقة القول بالتأويل الصوفى الباطنى بدون حاجة إلى رفع الظواهر ، أو إبطالها ، وخرج بذلك فى قوله : " ولا نظن من هذا إلا نموذج ، وطريقة ضرب الأمثال رخصة منى فى رفع

---

(١) جولد تسيهر – مذاهب التفسير الإسلامى – ص ٢٢٩ .

(٢) الغزالى – التبر المسبوك فى تضحية الملوك – ص ٢٠ مطبعة الآداب ١٣١٧ هـ

(٣) الغزالى – الأحياء – جـ ١ – ص ٢٢٧

الظواهر، واعتقادا فى إبطالها ، فإن ذلك من رأى الباطنية . " (١)

وقد ضرب الغزالى لذلك المنهج أمثلـة كثـيرة ، وخاصـة فـى مؤلفاتـه التى نحا فيها منحى صوفيا وكشـفيا . كالأحيـاء ، والمضنـون ، والمشـكاة ، والأربعين فى أصول الدين ، وميزان العمـل وغيرهـا . ويمكـن لنـا أن نعطـى بعض أمثلة تدل بوضوح على منهجه فى التأويل الصوفى . أو محاولتـه رفـع تأثير رفع المنطوق اللفظى إلى مرتبة أعلى من حيث الدلالة والتعبير البـاطنى الروحى ، والمثال الأول رأى ، "أن موسى عليه السلام فهم مـن الأمـر بخلـع النعلين (طه ١٢) اطراح الكونين ، فامتثل الأمر ظاهرا بخلع نعليه ، وباطنا بخلع العالمين ، فهذا هو الاعتبار أى العبور من شئ إلى غيره ، ومـن ظـاهر إلى سر . فالمثال فى الظاهر حق ، وأداؤه إلى السر الباطن حقيقة ، ولكل حـق حقيقة . " (٢)

والمثال الثـانى علـى ذلـك ، عندمـا يذهـب الغـزالى فـى تـأويل قـول الرسول (ص) "لا تدخل الملائكة بيتا فيه كلب أو صورة" فيرى أن هناك فرق بين من يسمع هذا الحديث ، ويقتنى الكلب فى البيت ، ويقول ليس الظاهر مرادا ، بل المراد تحليه بيت القلب عن كلـب الغضـب ، لأنـه يمنـع المعرفـة التى هى من أنوار الملائكة ، وبين من يمتثل الأمر بالظاهر ، ثم يقـول ليـس الكلب بصورتـه ، بل بمعناه وهو السبعية والضراوة . وإذا كـان حفـظ البيـت الذى هو مقر الشخص واجبا عليه أن يحفظ عن صورة الكلبيـة ، فـلأن يجـب حفظ بيت القلب وهو مقر الجوهر الحقيقى الخاص عن سر الكلبية كان أولى،

---

(١) الغزالى –مشكاة الأنوار – ص ٣٢ – مجموعة القصور العوالى – ط الجندى ١٩٧٠ م .

(٢) المصدر السابق – ص ٣٢ ، ٣٣ .

فإن من يجمع بين الظاهر والباطن ، ولا يسمح لنفسه بترك حد من حدود الشرع مع كمال البصيرة فهذا هو الكامل " [١] وفى تصورى أن الإمام الغزالى إذ يجيز التأويل الصوفى الباطنى بهذا المنهج السابق ، فإن التأويل بالظاهر أصل عنده ، أما التأويل الكشفى الصوفى فهو لن يستطيع أن يقدر عليه من الراسخين فى العلم ، وأهل الورع والقرب من الله . وهو بهذا المنهج نجده (يسير على غرار منهج القشيرى ، ويحاول توطيد السنية الإسلامية فى التصوف .) [٢]

وطبقا لهذه المحاولة من جانب الغزالى ، فإننا نجده فى كتابه الأخلاقى "ميزان العمل" يحمل لفظ "الأذى" فى حديث عن الرسول (ص) الإيمان بضع وسبعون بابا أدناها إماطة الأذى من الطريق" على المعنى الصوفى الباطنى ، فيؤول الحديث على أن المعنى الحقيقى لذلك يتمثل فى أن سعادة النفس وكمالها هو أن تنتقش بحقائق الأمور الإلهية ، وتتحد بها حتى كأنها هى .

وذلك لا يكون إلا بتطهير النفس عن هيئات ردية تقتضيها الشهوة والغضب . هذا هو المعنى الحقيقى للفظ (أذى) ، وقد يكون السابق لفهم الأكثرين ، هو التقاط الزجاج والعظم والحجارة من الطرقات . [٣] ويحاول الغزالى أن يعطى ما يؤيد هذا التأويل الباطنى الروحى ، فيربط بينه وبين حديث آخر للرسول (ص) "نصر الله إمرءا سمع مقالتى فوعاها ، ثم أداها كما

(١) المصدر السابق – ص ٣٢ . ص ٣٣ .

(٢) كاردى فو – الغزالى – ص ١٨٥ .

(٣) الغزالى – ميزان العمل – ص ٤٢ تحقيق مصطفى أبو العلا ، ط الجندى ١٩٧٠ م .

سمعها . فرب حامل فقه غير فقيه ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه .
"فيحمل تأويل هذا الحديث على معنى أن حامل الفقه ينطق اللفظ أليا ويفسره تفسيرا ظاهريا . أما الفقيه الذى يسمعه ، فإنه ينفذ إلى المعنى الحقيقى الذى خفى على الأول . "[١] والغزالى لا يمنع المعنى الظاهر ولا ينكره لكنه يرى بالإضافة إليه ضرورة التعمق الباطنى أو الروحى القلبى .

بالإضافة إلى هذا المنهج الصوفى فقد جنح فى بعض كتبه الخاصة "كالمضنون والمشكاة وجواهر القرآن " وغير ذلك من رسائله الصوفية إلى طريقة الرمز والإشارة بقدر يقترب فيه من فلاسفة الصوفية ، ورغم ذلك فإن منهجه فى التأويل يتسم بقدر كبير من الاعتدال .

ومما تستند إليه فى ذلك ، إشاراته المتكررة إلى تلك المعانى التى يخفيها على غير أهلها ، وهو يعتبر أن إفشاء هذه المعانى خطر على عقول الناس . وإذا تعرض للكلام عن الظاهر والباطن ، نجده يكف لسانه ويقول : " لأن هذا يحرك عندى خطبا عظيما ، ويجر إلى علوم المكاشفة . "[٢] وإذا كان هذا القول يوحى بأن الرجل لديه جانبا باطنيا من الحقائق أخفاها عن الخلق ، فإننا لا نطالبه به ولكننا نعول فقط على ما ظهر لديه من تأويلات إشارية رمزية . بقدر ما نستطيع أن نستدل بها على الوجه الثانى لمنهجه الصوفى الباطنى .

ولهذا يعطى الإمام الغزالى أمثلة واضحة فنجده يشرح بعض الألفاظ الواردة فى آية النور "المشكاة ، المصباح ، الزجاجة ، والشجرة ، الزيت ،

---

(١) المصدر السابق – ص ٤٣
(٢) الغزالى – الأحياء – جـ ١ – ص ١٣٠ ط الشعب بدون تاريخ

النار " باعتبارها رموزا تشير إلى معان مستترة وراءها . وتقوم نظريتـه أولا فى طبيعة الرمز على افتراض وجود موازنة تامة بـين عـالم الشـهادة وعـالم الغيب . وأن ما من شيء فى عالم الشهادة إلا هو رمـز أو (مثـال) لشـيء فـى عالم الملكوت . ولهذا فقد اعتبر ألفاظ التمثيـل الـواردة فـى القـرآن ، مفـاتيح أسرار الغيب فيمكن تأويلها . (١) مثال ذلك : ما صرح به الغـزالى فقـال : إن كان فى عالم الملكوت جواهر نورانية شريفة عالية يعبر عنها بالملائكة منـها تفيض الأنوار على الأرواح البشرية ، ولأجلها قـد تسـمى أربابـا فيكـون الله رب الأرباب لذلك ، ويكون لها مراتب فى نورانيتـها متفاوتـة فبـالحرى أن يكون مثالها من عالم الشهادة الشمس والقمر والكواكب . كذلك يحمل تـأويل لفظ (الطور) على معنى أنـه مثـال للموجـودات الثابتـة فـى عـالم الملكـوت . والتـى تتفجـر منـها ميـاه المعـارف والمكاشـفات للقلـوب البشـرية فمثالهـا (الوادى) ومفتتح الوادى قلوب الأنبياء والأولياء والعلماء ، (والوادى الأيمن) مثاله للمنبع الأول للمعرفة ، و (النار) مثال لروح النبى ، فقد وصفه القرآن بأنه سراج منير . (٢)

ولا شك أن الغزالى فى هذا المنهج لا يعتمـد علـى أى قـاعدة لغويـة . ولكنه يعول أكثر على الكشف الباطنى ، الذى يختص به أرباب البصائر من الأنبياء والأولياء .

ثانيـا :- يكشف الغزالى عن مراتب الأرواح البشرية النورانيـــة .

---

(١) الغزالى – مشكاة الأنوار – ص ٧٠ ، ص ٧٣ – تحقيق د أبو العلا عفيفى

(٢) المصدر السابق – ص ٦٩ ، ص ٧٠ .

ويقابل بينها وبين ما ورد فى النص القرآنى [1]: فالأرواح البشرية خمس مراتب : الأولى : الروح الحساس : الذى يتلقى ما توره الحواس ، وهو فى موازاة (المشكاة) ، لأن أنواره تنفذ من خلال ثقوب . الثانى : الروح الخيالى: الذى يخزن ما توره الحواس ليعرضه على الروح العقلى ، وهو فى موازاة (الزجاجة) فكل منهما من أصل كثيف قابل للتهذيب ، والخيال يضبط المعارف العقلية ، والزجاجة لضبط نور المصباح بحيث لا ينطفئ . الثالث : الروح العقلى : الذى يدرك المعانى المجردة ، وهو جوهر الإنسان، وهو فى موازاة (المصباح) لأن كل منهما مركز للإشعاع . الرابع الروح الفكرى : فهو يدرك العلاقة المنطقية بين الأفكار ويتنقل من المقدمات إلى النتائج . وهو فى موازاة (الشجرة) . لأنها متعددة الأغصان ، وهى زيتونة حيث أن زيتها أنقى الزيوت . الخامس : الروح القدس النبوى : وهو للأنبياء والأولياء خاصة ، وفيه تتجلى لوائح الغيب ، والمشار إليه بقوله تعالى "وكذلك أوحينا إليك روحا من أمرنا" سورة الشورى (٥٢) . وهو فى موازاة (الزيت) الصافى يكاد يضىء ولو لم تمسسه نار ، كذلك نفوس الأنبياء وبعض الأولياء صافية بحيث تستضىء بمدد علمى خارجى يأتيها بالملائكة .

ومما سبق يتضح أن الإمام الغزالى استطاع أن يصيغ نظرية صوفية إشراقية ، تتحدث عن تجلى النور الالهى فى الإنسان ، وهذا النور يعبر عنه بالألفاظ الخمسة التى وردت فى آية النور .

وربما أراد الغزالى بهذا الاتجاه الصوفى الاشراقى فى تأويل ألفاظ

---

(١) المصدر السابق – ص ٧٧ .

النص الدينى أن يعبر عن مدى احتواء النص الالهى لشتى المعارف والدلالات الروحانية الباطنية .

إذ أن النص الالهى فى تصوره ، وكما يذكر دكتور سليمان دنيا " يشمل صورا وألوانا متعددة للحقائق . وهى بالنسبة لكل على قدر ما يحتمله فهمه" . (١)

٣- تمسك الغزالى بمذهب أهل السلف :

وعلى الرغم من اتجاه الغزالى إلى التأويل العقلى والصوفى إلا أنه فى إطار الحفاظ على حرمة العقيدة وطريقة السلف يقرر طريقتهم فى المتشابهات .

ولذلك يذهب الغزالى فى تقريره لمذهب أهل السلف من المتشابهات على سبعة أمور ، ويستهل قوله (٢) بأن حقيقة مذهب السلف وهو حق عندنا فيه سبعة أمور : ويبدأ فى تفصيل ذلك مقرنا قوله بالأمثلة والبراهين فيقول:

أولا : التقديس : وهو تنزيه الرب تعالى عن الجسمية وتوابعها ، وعلى ذلك فإن معنى "اليد" فى قول الرسول (ص) "إن الله خمر طينة آدم بيده" ، أنها تطلق ولم يرد بها جسما هو عضو مركب ، لأن ذلك محال فى حق الله تعالى ، ولكن يستعار لكى يعبر به عن معنى من المعانى تليق بالله تعالى ، ليس بجسم ولا عرض فى جسم ، وإن كنا لا ندرى ذلك ، فمعرفة

---

(١) د . سليمان دنيا – الحقيقة فى نظر الغزالى – ص ١١٦ .

(٢) الغزالى – الجام العوام – ص ٦٣ : ص ٩٢ – مجموعة القصور جـ ٢ – ط٢ – تحقيق مصطفى أبو العلا – ط الجندى ١٩٧٠ م .

تأويله ومعناه ليس بواجب ولا نخوض فيه . وفى قوله تعالى : " وهو القاهر فوق عباده " فليعلم أن الفوق اسم يطلق لمعنيين : أحدهما نسبة جسم إلى جسم، والثانى يطلق لفوقية الرتبة فليعتقد المؤمن أن الأول غير مراد ، وأنه محال على الله تعالى . وقس على ما ذكر ما لم يذكر .

ثانيا :- الإيمان والتصديق : بما قاله الرسول (ص) وأن ما ذكره حق على الوجه الذى أراده ، ولا ريب فيه ، وليقل المؤمن آمنا وصدقنا بما قاله الله تعالى وما وصف به نفسه أو وصفه به رسول .

ثالثا :- الاعتراف بالعجز : ويجب على كل من لا يقف على كنة المعانى وحقيقتها ولم يعرف تأويلها والمعنى المراد به أن يقر بالعجز . وهذا معنى قول مالك الكيفية مجهولة . يعنى تفصيل المراد به غير معلومة .

رابعا :- السكوت عن السؤال : وذلك واجب على العوام ، لأنه بالسؤال متعرض لما لا يطيقه ن وخائض فيما ليس إهلاله . ويحرم على الوعاظ تأويل المتشابهات والخوض فى التفصيل . وقد نهى عمر رضى الله عنه عن السؤال فى المتشابهات ، وقال الرسول (ص) "إنما هلك من كان قبلكم بكثرة السؤال" .

خامسا :- الإمساك عن التصريف فى ألفاظ واردة يجب على عموم الخلق الجمود على ألفاظ هذه الأخبار ، والإمساك عن التصريف فيها من أوجه (١) التفسير وأعنى به تبديل اللفظ بلغة أخرى يقوم مقامها فى العربية أو معناها بالفارسية أو التركية ، بل لا يجوز النطق إلا

باللفظ الوارد لأن من الألفاظ العربية ما لا يوجد لها فارسية تطابقـها ومنها ما يوجد لها فارسية تطابقها ، لكـن مـا جـرت عـادة الفـرس باستعارتها للمعانى التى جرت عـادة العـرب باسـتعارتها منـها ، ومنها ما يكون مشتركا فى العربية ولا يكون فى العجمية . مثال لفظ الاستواء ليس له فى الفارسية لفظ مطابق يؤدى بين الفرس من المعنى الذى يؤديه بين العرب. ففى الفارسية يقال (رسـتابا سـتان) وهـذان لفظان : الأول ينبىء عن انتصاب واستقامة والثانى ينبـىء عـن سـكون وثبات . فإشعار اللفظ وإشارته فـى العجميـة أظـهر مـن إشـعار لفـظ الاستواء وإشارته إليها ، فإذا تفاوت فـى الدلالـة والإشـعار لم يكـن هذا مثل الأول .

(٢) التأويل : وهو بيان معناه بعد إزالة ظـاهرة . فيقـع مـن العـامى نفسه وهو حرام ، أو من العالم مع العامى وهو ممنوع ، وفـى معنـى العوام عنده الأديب والنحوى والمفسر والفقيه والمتكلم . بـل كـل عـالم سوى المتجردين لتعلم السباحة فى بحار المعرفة المعرضين عما سـوى الله . أو تأويل العارف مع نفسه ، فإذا تقدح فى سره أن المراد من لفظ (الاستواء والفوق) أمـا أن يكـون مقطوعـا بـه ، أو مشـكوكا فيـه ، أو مظنونا ، فإن كان قطعيا فليعتقده ، وإن كـان مشـكوكا فليتجنبـه ولا يحكن على مراد الله ورسوله (ص) باحتمال مثله من غـير ترجيـح ، بل يجب على الشاك التوقف .

سادسا :- كف الباطن عن التفكر فى هذه الأمور لكثرة مـا فيـها مـن الزلـل . ولكن يجوز للعامى أن يسمع الدليل على معرفة الخالق ووحدانيته ،

وصدق الرسول (ص) واليوم الآخر ، من ناحيتين : الأولى أدلة القرآن، الثانية أن لا يمارى فيه إلا مراء ظاهرا ولا يمعن فى التفكير ولا يوغل فى البحث .

سابعا :- التسليم لأهل المعرفة ، ويعلم العامى أن ما انطوى عنه من معانى هذه الظواهر هو ليس معنويا عن الرسول (ص) وعن أكابر الصحابة والأولياء والعلماء الراسخين .

وقد بنى الإمام الغزالى موقفه من المنهج السلفى فى المتشابهات على أمور أربعة : (١) أن أعرف الخلق بصلاح أحوال العباد فى الدنيا والآخرة بما لا سبيل إليه بالتجربة أو القياس العقلى هو النبى (ص) . (٢) أن الرسول قد بلغ الخلق ما أوحى إليه ، ولم يترك شيئا يقربهم من الجنة إلا دلهم عليه . (٣) أن أعرف الناس بكلامه ومعانيه هم الصحابة ، الذين شاهدوا الوحى ، وفهموا من الرسول ونقلوا بلا زيادة أو نقصان . (٤) أنهم لم يدعوا الناس إلى البحث والتأويل والتعرض لمثل هذه الأمور بل بالغوا بالنهى والزجر عنها .

وخلاصة ما وصل إليه الإمام الغزالى ، هو دعوته إلى إتباع منهج أهل السلف فى موقفهم من المتشابهات ، ولكنه يدعو إلى إتباع منهج علمى يفتح باب الاجتهاد فى التفسير والتأويل ، وقد أثبت الله تعالى لأهل العلم ذلك حيث قال "لعلمه الذين يستنبطونه (النساء ٨٣) فأثبت لأهل العلم استنباطا، ومعلوم أنه وراء السماع . فبطل أن يشترط السماع فى التأويل ، وجاز لكل واحد أن يستنبط من القرآن بقدر فهمه وحد عقله . ومن ناحية أخرى فقد دلت الآثار على أن فى معانى القرآن مجالا رحبا ومتسعا لأرباب

الفهم ، فقال على رضى الله عنه : " ألا أن يؤتى الله عبدا فهما فى القرآن " ، وقال ابن مسعود " من أراد علم الأولين والآخرين فليتدبر القرآن " وذلك لا يحصل بمجرد تفسيره الظاهر . (١)

وبنى الغزالى دعوته إلى إتباع منهج علمى يفتح باب الاجتهاد لاستنباط حقائق النصوص ومدلولاتها على قاعدتين (٢) :-

أولا :- أن العلوم كلها داخلة فى أفعال الله تعالى وصفاته ، وفى القرآن شرح ذاته وأفعاله وصفاته ، وهذه العلوم لا نهاية لها وفى القرآن إشارة إلى مجامعها .

ثانيا :- أن كل ما أشكل فيه على النظار ، واختلف فيه الخلائق فى النظريات والمعقولات ، ففى القرآن إليه رموز ودلالات يختص أهل الفهم بدركها .

ويتبلور منهج التأويل العلمى لدى حجة الإسلام كما يلى :

أولا :- من أراد أن يتكلم فى تفسير القرآن وتأويل الأخبار ، ويصب فى كلامه فيجب أن ينظر فى القرآن من وجه اللغة والاستعارة وتركيب اللفظ ومراتب النحو وعادة العرب وأمور الحكماء ومن وجه كلام المتصوفة حتى يقرب تأويله أو تفسيره من التحقيق [1].

ثانيا :- لا بد من الإلمام بالنقل والسماع فى ظاهر التفسير ، حيث أن الغرائب التى لا تفهم إلا بالسماع كثيرة منها : الألفاظ المبدلة والمبهمة وأخرى

---

(١) الغزالى – الرسالة اللدنية – ص ١٠٨ ، ص ١٠٩ه – مجموعة القصور العوالى جـ ١ – تحقيق مصطفى أبو العلا – ط الجندى ١٩٧١ م .

يكثر فيها الحذف والأضمار والتقديم والتأخير وغير ذلك لاتقاء الغلط ، ثم بعد ذلك يتسع الفهم والاستنباط . (١)

ثالثا :- عدم الاقتصار على المسموع المنقول فقط ، لأن شرط السماع من الرسول (ص) لا يصادف إلا فى بعض القرآن ، وما قاله ابن عباس وابن مسعود فى التأويل أو التفسير هو اجتهاد بالرأى ، كما الصحابة وكبار المفسرين اختلفوا فى بعض التفاسير وضرب الغزالى مثلا لذلك باختلافهم فى تفسير مدلولات الحروف المقطعة فى أوائل السور . ومن ناحية أخرى فإن الرسول (ص) دعا لابن عباس "اللهم فقهه فى الدين وعلمه التأويل" فإن كان التأويل مسموعا كالتنزيل فما معنى تخصيصه بذلك . ؟

ومن ناحية ثالثة : فإنه يستنكر تماما أن يكون للمؤول فى الشىء رأى وهوى فيتأول النصوص وفق رأيه وهواه ، كما يفعل غلاة الصوفية والباطنية والفلاسفة .

رابعا :- يفرق الغزالى بين ظاهر التفسير الذى يمكن إدراكه بالنقل والسماع وبين حقائق المعانى ، إذ أن الأخيرة يقف عليها الراسخون فى العلم ، وهذا يتطلب معرفة وجه ارتباط بالقدرة الحادثة ، ويفهم وجه ارتباط القدرة بقدرة الله عز وجل . إذ أن قوله تعالى "وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى" ظاهرة إثبات للرمى ونفى له ، وهما متضادان فى الظاهر . ولكن الذى يقف على معنى ذلك يعلم أن الوجه الذى لم يرم رماه الله تعالى . (٢) والغزالى هنا يثبت لله تعالى الإرادة للفعل أولا ثم

(١) الغزالى – الأحياء – جـ ١ – ص ٢٩١ ، ص ٢٩٢ ، ص ٢٩٣ .

(٢) المصدر السابق – ص ٢٩٢ ، ص ٢٩٣ .

تنفيذه على يد العبد بإعطائه الاستطاعة ، طبقا لمنهجه الأشعرى .

خامسا :- حاول الغزالى تحكيم الاصطلاحات العلمية فى عبارات القرآن . واجتهد فى استخراج مختلف العلوم والآراء الفلسفية منها . ويعتبر أكثر من استوفى بيان هذا القول ، وترويجه بين الأوساط العلمية الإسلامية وقد اثر فيمن أتى من علماء التفسير أصوليين وفقهاء "كالإمام فخر الدين الرازى فى كتابه" نهاية العقول فى دراية الأصول "والسيوطى" الإتقان (١) " وغيرهما .

وعلى ذلك ذهب إلى تقسيم علوم القرآن إلى قسمين "علوم الصدف والقشر : كعلم النحو واللغة والقراءات والتفسير الظاهر . وعلوم اللباب : كعلم قصص الأولين ، وعلم الكلام والفقه والأصول والعلم بالله واليوم الآخر . " (٢) وعلى ذلك يذهب الغزالى إلى أن "العلوم ليست خارجة عن القرآن ، لأن جميعها مغترفة من أحد بحار معرفة الله تعالى ، وهو بحر الأفعال ، ولو ذهبت لأفصل ما تدل عليه لظال ولا يمكن الإشارة إلا إلى مجامعها ، وفى القرآن مجامع علم الأولين والآخرين . " (٣)

وقد أشار الغزالى فى الفصل الخامس من (جواهر القرآن) إلى مختلف العلوم التى يشملها القرآن ومنها : علوم الطب ، والنجوم والهيئة ، والحيوان ، والتشريع والطلمسات وغيرها . وأشار إلى أن هناك علوم اندرست وأخرى ليس من قوة البشر إدراكها .

(١) د . محمد حسين الذهبى – التفسير والمفسرون – جـ ٣ – ص ١٤٠ .

(٢) الغزالى – جواهر القرآن – ص ٢٧ .

(٣) المصدر السابق – ص ٢٩ .

ويعطى الغزالى أمثلة لمنهجه العلمى فى التأويل ، بعدما أشار إليه فى سورة الشعراء (٨٠) ففى قوله تعالى "إذا مرضت فهو يشفين" هذا الفعل لا يعرفه إلا من عرف الطب بكامله من حيث علامات المرض . وأسبابه ومعرفة الشفاء. وفى قوله تعالى "الشمس والقمر بحسبان"(الرحمن ٥) " يولج الليل فى النهار ، ويولج النهار فى الليل " (الحج ٦١) لا يعرف هذا كله إلا من يعرف هيئات تركيب السماوات والأرض . وهذه كلها من أفعال الله تعالى. [1]

فالغزالى يعتبر واضعا لأصول المنهج العلمى فى التأويل ، مما كان له الأثر الظاهر فى كتابات علماء التفسير أصوليين وفقهاء من بعده .

ويمكن أن نستخلص مما سبق :

أولا :- يعتبر الإمام الغزالى أول من تكلم عن التأويل من الأشاعرة بشكل منظم فقد وضع قانونا للتأويل وحدد من خلاله دور البرهان العقلى إلى جانب الدليل الشرعى ، عندما تتضح للمتأول محالات عقلية .

ومن ناحية أخرى فقد أكد على ضرورة الجمع بين البرهان العقلى والدليل النقلى لأن فى العقيدة قضايا لا يمكن تأكيدها وإثباتها إلا بالعقل مثل إثبات الصانع ومعرفة النبوة . . . الخ . كما أن النص الالهى يحتوى على موازين العقل اليقينية واجتهد الغزالى فى استخراجها من النص ، على نمط مقاييس المنطق . ودعا إلى استخدامها ، وإن كنا نأخذ على الرجل محاولته العقلية فى تأويل المصطلح الدينى بالفلسفى إلا أنه معذور ن فقد أراد أن يبين إمكان احتواء الدين للعلوم .

(١) المصدر السابق ص ٣٠

ثانيا :- حاول التوفيق بين الظاهر والباطن ، واتبع فى ذلك منهجا صوفيا إشراقيا يعتمد على إبراز ما فى النصوص من معانى باطنية روحية ، ومنهجا صوفيا فلسفيا إلى حد ما ، ولكنه لم يدعو إلى إبطال ظاهر النص كما فعل الباطنية فقد كره هذا المنهج الباطنى ، واستنكر التأويل لمجرد الهوى كما فعل غلاة الصوفية .

ثالثا :- أظهر موقف السلف من المتشابهات ، وأوضح منهجهم فى تناولها ودعا إلى إتباع طريقتهم ، وإن كانوا قد أضحوا معانى الآيات ولكنهم كفوا عن تأويلها . وحدد الغزالى المنهج العلمى وشروط المقبلين على التأويل .

الفصـل الثانــى
الاتـفاق والاختلاف بين منهج الغزالى والفرق الإسلامية

تمهيد :

تحدثنا فى الفصل السابق عن الجوانب المتعددة فى منهج التأويل عند الإمام الغزالى . وبدا أنه اهتم بهذا الأسلوب الفكـرى اهتمامـاً بالغـاً ، وصـاغ قانونـه صياغة العالم ببواطن الأمور والمحيـط بجوانـب الاتجاهـات الفكريـة المتعددة .

فقد كان من الدوافع الرئيسية لصياغة قانونه ومنهجه فى التأويل مـا وجده من اختلافات بين الفرق والمذاهب الإسلامية ، وتضاربها حول الوقوف على مواطن التأويل الصحيحة من ناحية ، ومن ناحيـــة أخـرى أراد أن يضـع طريقة فى تناول النصوص وتأويل قضايا الدين بحيث تكون قريبة من منطوق الشرع أو مضامين العقيدة الحقيقية الصحيحة .

وجدير بالذكر أن الإمام الغزالى عندما وضع طريقته فى التـأويل كـان قد أحاط علماً بمناهج الفرق والمذاهب الإسلامية ، متكلمين وفلاسفة ، صوفية وباطنية واضعاً فى اعتباره فوق كل ذلـك طريقـة أهـل السـلف . غـير أنـه لم يترك هذه المناهج فى التأويل جملة ، بل أنه ترك الجوانب السيئة والفاسـدة فيها ، وفندها الواحدة تلو الأخرى (كما بينا سابقاً) . [1]

لكن منهجه فى التأويل لم يكن متجهاً اتجاهاً واحداً ، بـل كـان لـه اتجاهات مختلفة ، كما وضح من الفصل السابق ، لذلك ظهر بعض التشابـه بين اتجاهاته فى التأويل وبين المذاهب الإسلامية .

---

(١) انظر الباب الأول (الفصل (٢)) .

أولاً :- جانب التأويل العقلى والفلسفى :

اتضح لنا من خلال الفصل السابق ، أن الإمام الغزالى أكد على ضرورة التمسك بالبرهان العقلى إلى جانب الدليل الشرعى ، فأجاز تأويل ظاهر النقل إلى ما يوافق مقتضى العقل ، إذا عارض برهاناً عقلياً . وأن برهان العقل لا يرد أصلاً . وإذا ما اضطربت الأمور على المتأول ، فيجب تقديم العقل على النقل . (١)

ويمكن أن نعتبره من جانب الغزالى تبريراً منطقياً لما ذهب إليه فى مراتب التأويل باستثناء مرتبة الوجود الذاتى .

ومن ناحية أخرى يرى "أن جميع الفرق الإسلامية متفقة على هذا الدرجات (أو المراتب فى التأويل) ، لأنه ليس شىء فيها من حيز التكذيب. وأن ذلك موقوف على استحالة الظاهر ، والذى يحكم باستحالة الظاهر أو جوازه هو العقل" . (٢)

وإذا نظرنا إلى علماء الكلام ، نجد أن منهجهم فى التأويل يرتكز على التأويل العقلى أولاً وقبل كل شىء . إذ أن كل منهم تأول الآية أو الخبر ، بحجة أن عقله القاطع أبطل ظاهرهما . (٣)

ويضاف إلى ذلك أيضاً تأكيدهم على ضرورة تقديم البرهان العقلى إذا اختلفت الأدلة .

---

(١) الغزالى – قانون التأويل – ص ٢٣٩ .

(٢) الغزالى – فيصل التفرقة ص ١٣٨ .

(٣) محمد السيد الجليند – ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل – ص ٢٥٦ .

وإذا كنا قد علمنا أن المدلول الاصطلاحى للتأويل فى عـرف المتكلمـين يعنى "صرف اللفظ عن ظاهره إلى معنى يحتمله لدليل يقترن به" [١] ووجدنـا لهـذا المعنـى مكانـة عنـد الغـزالى إذ رأى أن "ألفـاظ الشـارع تصـرف عـن موضوعاتها المفهومة السابقة إلى الإفـهام ، إذا كـان يستحيل تقديرها علـى الموضوع [٢] ، فإنه يكون قد التقى مع المتكلمين فى أن دليل العقـل أو التـأويل العقلى ضرورة لازمة للتنزيه ، واحترازاً من الوقوع فى المحظور ، كالتشبيه أو التجسيم ، إذا أخذنا بظواهر المنقولات دون تمحيض لمدلولاتها الحقيقية . إلا أن ما يميزه عن متكلمى المعتزلة بصفة خاصة ، أنه يجعل البرهان العقلى فـى التـأويل منطلقـاً لإثبـات مدلـول النـص أو الخـبر الحقيقـى لا إبطـالاً أو تعطيلاً .

وهناك نقطة التقاء بين منـهج الإمـام الغـزالى ومنـهج المتكلمـين فـى دعوته إلى تأويل المتشابهات . والمنهج الذى دعا إليه واسـتخدمه فـى ذلـك ، منهج عقلى مجازى ، عرفه المتكلمون معتزلة وأشاعرة من قبل . وعلـى ذلـك يذهب الغزالى إلى أن الإعراض عن تأويل المتشابه خوفاً من الوقوع فى محظور الاعتقاد ، يجر إلى الشك والإبـهام ، وتطريـق الشـبهات إلى أصـول الديـن ، وتعريض بعض آيات الكتاب إلى رجم الظنون" [٣] ويقترب منهج الغـزالى مـن منهج المتكلمين عندما يصر على ضرورة تأويل المتشابهات فـى نطـاق التصـور

---

(١) ابن تيمية – الإكليل فى المتشابه والتأويل – ص ٢٤ .

(٢) الغزالى – الاقتصاد فى الاعتقاد – ص ٩٨ .

(٣) الغزالى – روضة الطالبين وعمدة السالكين – ص ٨٠ مجموعـة القصـور العـوالى – جـ ٤ تحقيـق مصطفى أبو العلا – ط الجندى ١٩٧٢م .

العقلى المجازى ، "حيث أن إجراء لفظ الاستواء والنزول واليد والعين وغير ذلك مما ورد فى النصوص والأخبار بما تنبئ بـه ظواهـر الألفاظ ، فإنـه قد يلزم التجسيم والتشبيه ، ولكن القطع باستحالته وحمل اللفـظ علـى التـأويل العقلى هو اعتقاد أهل الحق . " (١)

وهناك عدة أمثلة تبين تصرف الغزالى فى الألفاظ بما يؤدى إلى حملها على المعنى المجازى فى نطاق التصور العقلى الذى وضع على أساسه "مرتبة الوجود العقلى فى قانون التأويل" . . لذا يذهب فى تأويل قول الرسول (ص) "إن الله خمر طينة آدم بيده أربعين صباحاً " بأن هذا الحديث يوحى بـأن الله تعالى (يداً) ولكن من قام عنده البرهان على استحالة يد لله تعالى هى جارحة أو محسوسة أو متخيلة ، فإنه يثبت لله تعالى يداً روحانية عقلية " . (٢)

كذلك يحمل الغزالى معنى "العقل" فى حديث الرسـول (ص) أول مـا خلق الله العقل . . ." على معنى "القلم" باعتبار أنه تنقش به حقـائق العلـوم فى ألواح قلوب الأنبياء والأولياء ، أو يكون عبارة عن ذات ملك مـن الملائكـة يسمى عقلاً من حيث يعقل الأشياء بجوهره وذاته من غير حاجـة إلى تعلـم . والذى يجيز هذا التأويل العقلى عند الغزالى يكون قد أثبت يداً وقلباً عقلياً لا حسياً ، وكذلك من ذهب إلى أن اليد عبارة عـن صفـة لله تعـالى أمـا القـدرة أو غيرها " . (٣)

ولكن الإضافة التى أضافها الغزالى ، وهى التى تميزه عن غيره مـن

---

(١) المصدر السابق – ص ٨٠ .

(٢) الغزالى – فيصل التفرقة – ص ١٣٤ .

(٣) المصدر السابق – ص ١٣٤ ، ص ١٣٥ .

المتكلمين ، أنه "يرفض أن يكون المراد بالعقل (ف حديث العقل" ، عرضـاً ، إذ لا يمكن أن يكـون العـرض أول مخلـوق" [1] وفضـل أن يحمـل معنـاه علـى التأويل المجازى .

ويلتقى الغزالى بالمتكلمين ذوى الميول العقلية مـن ناحيـة أخـرى فـى "درجة الوجود الشبهى " فنجده يحمل معنى الغضب والشوق والفـرح وغـير ذلك ، مما ورد فى حق الله تعالى ، على صفة (الإرادة) وهذا إذا قام البرهـان على استحالة ثبوت نفس الغضب أو غيره لله تعالى حسياً أو عقلياً أو خيالياً ، فيمكن إنزال ذلك على صفة أخرى يصدر منها ما يصدر مـن الغضـب كـإرادة العقاب . [2]

وإذا نظرنا إلى درجة الوجود الحسى والخيالى فى مراتـب التـأويل ، نجـد أن الغـزالى يلـتزم منـهجاً فـى التـأويل يقـترب مـن منـــهج المتكلمـــين والفلاسفة ، من حيث أنه يجعل للنص أو الخـبر مضمونـاً واقعيـاً أو خارجـاً عن التصور العقلى أو الخيالى وأنه يمكن أن يكون تمثيلات لما كان قد وقع مـن أحداث ، أو ما قد يحدث مستقبلاً . مثال ذلك ما ذهب إليه الغزالى فى تأويل قول الرسول (ص) " عرضت على الجنة فى عرض هـذا الحـائط" فـى درجـة الوجود الحسى . أن من قام عنده البرهان على أن الأجسـام لا تتداخـل ، وأن الصغير لا يسع الكبير ، حمل ذلك على أن نفس الجنة لم تنتقل إلى الحائط ، لكن تمثل للحس صورتها فى الحائط ، حتى كأنه يشاهدها . وكذلك يمكن أن

---

(١) المصدر السابق – ص ١٣٤ .

(٢) المصدر السابق – ص ١٣٥

تنزل "تمثل الموت فى صورة كبش أملح يوم القيامة" على أن أهل القيامة يشاهدون ذلك ، ويعتقدون أنه الموت ، ويكون ذلك موجوداً فى حسهم لا فى الخارج [١]. ويتأول قول الرسول (ص) "كأنى انظر إلى يونس ابن متى . . الخ" على درجة الوجود الخيالى ، فيحمل الخبر على التمثيل لا الحقيقة فيقول : ولكن قوله كأنى أنظر يشعر أنه لم يكن حقيقة النظر ، بل كالنظر ، والغرض التفهم بالمثال لا عين هذه الصورة . [٢]

ومما سبق يتضح أن الدرجات التى وضعها الغزالى للتأويل ، قد تتسع لكى تشمل ما ذهب إليه المتكلمون والفلاسفة من تأويلات فى نطاق التصور العقلى أو الخيالى وأن حاول البعض [٣] أن يعقد مقارنة بين منهج الغزالى وابن سينا ، من حيث أن ما ذهب إليه الأخير فى تأويل آيات المعاد لا يخرج عن الوجود العقلى الذى ذكره الغزالى فى قانونه ويكون الظاهر مجرد تمثيلات وخيالات على الناس ، فإن هذا الإدعاء لا يكون جازماً . وإن لاحظنا تشابهاً واقتراباً بين كل منهما فى المنهج العقلى ، إلا أن طريقة المعالجة والهدف منها تختلف . فالغزالى مع إيمانه السنى المطلق بالنص والخبر ، فإنه حاول أن يرسم منهجاً فى التأويل ليس لإبطال حقائق ثابتة ومطلقة ولكن ليستعين به كل من تتضح أمامه محالات عقلية أو تلتبس عليه الأمور . أما ابن سينا وغيره من الفلاسفة فإن هدفهم الإدعاء بأن ظواهر النصوص والأخبار تمثيلات فقط قصد بها الأنبياء إغراء الخلق الذين لا

---

(١) المصدر السابق – ص ١٣٢ .

(٢) المصدر السابق – ص ٣٣ .

(٣) محمد السيد الجليند – ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل – ص ٢٥٧ .

يرتقون بعقولهم إلى معرفة الحقائق المرادة . وبذلك ينسبون الكذب إلى الأنبياء .

وجدير بالذكر أن الإمام الغزالى حاول أن يعقد موازنة بين الأشعرى والمعتزلى "للميزان" فذكر أن الأشعرى تأول وزن الأعمال فقال : توزن صحائف الأعمال ، ويخلق الله فيها أوزاناً بقدر درجات الأعمال . وأن الصحائف أجسام كتبت فيها رقوم تدل بالاصطلاح على أعمال هى أعراض ، فليس الموزون إذن العمل بل محل نقش يدل بالاصطلاح على العمل ، والمعتزلى : تأول نفس الميزان وجعله كناية عن سبب به ينكشف لكل واحد مقدار عمله ، وهذا التأويل فى نظر الغزالى أبعد عن التعسف فى التأويل بوزن صحائف الأعمال [1]. ويبدو أن الغزالى يأخذ بالنظرة العقلية المجازية الصرفة ، إذ أنه لم يستسغ تأويل الأشعرى بوزن الأعمال "لأن الأعمال فى اعتقاده عرض لا يوزن فلا بد من تأويل" . [2]

وإن كنا نلاحظ التقاء بين الغزالى والمتكلمين أو أخذه بالنزعة العقلية فى التأويل فإن قاعدته الأساسية هى "مذهب القرآن من حيث الأساس مع تنوع فى الأشكال ، وطريقة الترتيب ونظم البراهين ، فأحدث روحاً وجدد ذهناً ، وطرد المناقشات غير المجدية وأبعد الفضول العقلى وأوجب تغليب روح الإيمان ، ورأى تأويل سائر المتشابهات تأويلاً عقلياً معنوياً " [3] أن الاقتراب بين منهج الغزالى وبين منهج المتكلمين فى التأويل ، لا ينقص من

---

(١) الغزالى – فيصل التفرقة – ص ١٣٧ .

(٢) الغزالى – قانون التأويل – ص ١٤٠ .

(٣) كارادى فو – الغزالى – ص ٩١ ، ص ٩٤ .

قدره ، ولا تحكم عليه حكماً غير موضوعياً ، فقد تصـدى لتيـارات التعطيـل والتشبيه والتزم بمبادئ العقيدة المعتدلة وأضاف إليها جديداً .

إذ أن مسألة "الرؤية" التى أنكرها غلاة المذهب العقلى ، ثابتة عقـلاً وشرعاً . وأكد الغزالى ذلك فقال "إن الله مرئى بالأبصار ، وهـذه الرؤيـة نـوع من الكشف إذ أن الرؤية ثابتة لأنـها رديـف العلـم وطريقـة وهـى مكملـة ، وسيرى الله فى الآخرة مـن غـير كيفيـة ولا صـورة ، ولا يمكـن أن يـرى فـى الحياة الدنيا ، وانتفاء الجسمية يوجب انتفاء الجهـة التـى مـن لوازمـها ، وثبوت العلم أوجب ثبوت الرؤيـة التـى هـى مـن روادفـه ومشـاركة لـه فـى خاصيته ، وهى أنها لا توجب تغييراً فى ذات المرئى بل تتعلق بـه علـى مـا هو عليه كالعلم" [1] وجدير بالذكر أن الإمام فخر الدين الرازى أخذ بوجهـة نظر الغزالى فى منهج التأويل ، لذلك يقول فـى كتابـه " نهايـة العقـول فـى دراية الأصول " .

انا لو قدرنا قيام الدليل العقلى القاطع على خلاف ما أشعر به ظـاهر الدليل السمعى فلا خلاف بين أهل التحقيق أنه يجب تأويل الدليل السمعى، لأنه إذا لم يكن الجمع بين ظاهر النقل وبـين مقتضـى العقـل فإمـا أن يكـذب العقل أو يؤول النقل فإن كذبنا العقل مع أن النقل لا يمكن إثباته إلا بالعقل ، فإن الطريق إلى إثبات الصانع ومعرفة النبوة ليس إلا بالعقل ، فحينئذ تكـون صحة النقل متفرعة على ما يجوز فساده وبطلانه .

ثـم يذكر الرازى فى كتابه "المطالب العالية" . . . أن آيات التشبيـــه

(١) الغزالى – الاقتصاد فى الاعتقاد – ص ٦٨ ، ص ٦٩ .

كثيرة لكنها لما كانت معارضة بالدلائل العقلية ، لا جرم أوجبنا صرفها عـن ظواهرها ، وعند حصول التعارض بين ظواهر النقل وقواطـع العقـل لا يمكـن تصديقها معاً ، بل يجب القطع بمقتضيات الدلائـل العقليـة القطعيـة وحمـل الظواهر النقلية على التأويل [1] .

فالغزالى والرازى يتفقان على أن الشـرع لا يمكـن إثباتـه إلا بـالدليل العقلـى وإذا تعارضـت ظواهر النقـل وقواطع العقل ، فيجب صرفها عـن ظواهرها إلى ما يوافق مقتضى العقل ، ولا يرد برهان العقل أصلاً .

وجدير بالذكر أن المتكلمـين . معتزلـة وأشـاعرة متفقـون فـى تـأويل الصفات الخبرية وصفات الأفعال ، الاستواء ، العلو ، المجـىء ، الـنزول ، وغير ذلك .

وقد عبر الإمام الغزالى عن ذلك المنهج فى التأويل ، من خلال قانونـه فى التأويل وسوف نوضح ذلك بالتفصيل فى (الباب الثالث) ، ولكنـه يتمـيز عن هؤلاء من ناحية أخرى ، فقد كان التـأويل مسـلكاً لكـل مـا يعترضـه مـن محالات ، فإذا توقف فى أحد المسائل كان يحملها فى آخر الأمر على طريقة أهل الكشف .

ومما يثير النظر ، أن الألفاظ بدت أمام عقليته القويـة ، تتسـع لكـى تحمل وتنىء أكثر من معنى ، سواء كان روحياً أو عقلياً ، ممـا اضطـره أكـثر الأحيـان إلى المزج بين نواحى الفكر المختلفة ، وكان يستعين ببعضها لكـــى

---

(١) محمد السيد الجليند – ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل ص ٢٦٧ . ٢٦٨ نقلاً عـن : الـرازى (خ) نهاية العقول – رقم ٢٤٨ – عقائد تيمور جـ ١ – ص ١٣ ، (خ) المطـالب العاليـة رقـم ١٥ توحيد – ص ٣٠٩ ، ص ٣١٠ .

يقرر نظرية عقائدية أو فلسفية .

وهـذا فـى تصـورى قـد يتيـح الفرصـة لكـى تـوازن بـين نظرياتـه أو مصطلحاته وبين نظريات أو مصطلحات غيره من الفلاسفة .

فلم يستطع الغزالى مطلقاً أن يتحلل من نزعته الفلسفية ، على الرغـم مما كان لديه من آراء أو مواقف تناقض آراء الفلاسفة وتكذبهم .

وربما يرجع ذلك فى نظر البعض "إلى تأثره بمذهب الأوائل" (١)، أو محاولته تـبرير وجـود النظريـات الفلسـفية الحقـة فـى الديـن . (٢) وإمكـان احتواء الدين لها .

ولذلك فقد اضطر إلى اسـتخدام طريقـة فـى التـأويل الفلسـفى ، لكـى يوازن بين الآراء والمصطلحات الفلسفية التى تبـدو فـى نظـره أقـرب إلى روح الدين ، وين مصطلحات الدين .

ويمكن أن تعطى بعـض الأمثلـة ، والتـى قـد توضـح هـذا الاتجـاه ، وتظهر بعض الجوانب التى يتفق فيها مع الاتجاه الفلسفى .

فقد صرح فى جواهر القرآن " بـأن الخطـاب الموجـه إلى النـاس ألفـاظ القرآن مثالات تعبر عن حقائق مرموز إليها قد لا تتحملها عقولهم ، فيقول: أعلم أن كل ما يحتمله فهمك فإن القرآن يلقيه إليك على الوجه الذى لو كنـت

---

(١) جولد تسيهر – موقف أهل السن بازاء علـوم الأوائـل – (مقـال مـترجم – ضمـن كتـاب الـتراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية) ص ١٣٣ – ترجمة د . عبد الرحمن بدوى – مكتبـة النهضـة المصرية – القاهرة ١٩٤٦ م .

(٢) د . عبد الرحمن بـدوى – الغـزالى ومصـادره اليونانيـة ص ٢٣٤ – مـهرجان الغـزالى بدمشـق – ١٩٦١ م .

فى النوم مطالعاً بروحـك اللـوح المحفـوظ ، لتمثـل ذلـك لـك بمثـال مناسـب يحتاج إلى التعبير ، وأعلم أن التأويل يجرى مجـرى التعبـير . . . والنـاس فى هذه الحياة نيام ، فإذا ماتوا انتبهوا ، ولذا فإن الحقائق لا تنكشف لهـم فى الحياة إلا مرموزاً إليـها فـى أمثـال يفـهمون منـها ما تسـتطيع عقولهـم الوقوف عليها ، فإذا انتبهوا من نومهم بالموت فحينئذ تنكشف لهم الحقائق وجواهرها" .[(١)]

وما هو جدير بالذكر أن الإمام الغزالى كـان يخفـى أسـراراً معينـة لم يكن يريد التصريح بـها ، وقـد بـدا لنـا ذلـك مـن طريقتـه فـى الإشـارة دون الإفصاح بالعبارة ، إذ يقول "ليس كل سر يكشف ويفشى ولا كل حقيقة تقال وتجلى ، بل صدور الأحرار قبور الأسرار" . [(٢)]

ومن هذا المنطلق ، ذهـب الغـزالى فـى منهجـه الفلسـفى فـى نظريـة "المعرفة" إلى أن الصور العقلية إمـا أن تكـون قائمـة بنفسـها ، أو تكـون فـى جوهر ، شأنه إفاضة المعقولات على الأنفس البشـرية ، ولا يجـوز أن تكـون قائمة بنفسها ، لأن المعانى قيامها بالجوهر ، فلا تقـوم بنفسـها ، فبقـى أن تكون فى الجوهر هو المفيض للمعقولات فثبت بهذا وجود ملـك . وذلـك هـو العقل الفعال ، وهو روح القدس" [(٣)]

وهنا نجد الغزالى يعطى للعقل الفعال كما هـو عنـد الفلاسـفة والـذى يعتقدون أن الشرع عبر عنه (بروح القدس) ، وظيفة إخراج النفس الإنسانية

---

(١) الغزالى – جواهر القرآن ص ٣٢ .

(٢) الغزالى – معراج السالكين – ص ٢٧٨ .

(٣) الغزالى – معارج القدس – ص ١٣٨ ط الجندى ١٩٦٨ م .

من حيث كونها عاقلة بالقوة إلى أن تصير عاقلة بالفعل ، "إذ أنه لا بد من سبب يعطى الصور العقلية فيكون عقلاً بالفعل عنده مبادئ الصور العقلية مجردة ، فهذا الشيء سمى بالقياس إلى العقول التى تخرج منه إلى الفعل عقلاً فعالاً . والعقل الهيولانى بالقياس إليه عقلاً منفعلاً ، والعقل الكائن بينهما عقلاً مستفاداً " . [1] مما ذهب إليه الغزالى فى المعرفة وأثر العقل الفعال في إفاضة المعانى على النفوس ، وتأويله مصطلحاً فلسفياً "العقل الفعال – واهب الصور" بمصطلح دينى "روح القدس" يشير إلى اتفاقه أو تأثره بالمنهج الفلسفى . فقد عبر كل من الفارابى وابن سينا فى نظرية المعرفة عن ذلك ، إذ ذهب الفارابى إلى أن "انتقال العقل من القوة إلى الفعل لا يكون من الإنسان نفسه . بل من العقل الفعال (واهب الصور [2]) ، كما أن ابن سينا ذهب "إلى أن العقل يكون أول الأمر عقلاً بالقوة . ثم يصير عقلاً بالفعل ، وهذا يحدث بإنارة وهدى من أعلى ، من واهب الصور ، وهو العقل الفعال الذى يفيض الصور على العقل الإنسانى" . [3]

فالغزالى يكون قد تأول مصطلحاً فلسفياً بمصطلح دينى ، وهو بذلك يسير فى اتجاه فلسفى فأراد أن يثبت إمكان احتواء نصوص الدين لنظريات الفلاسفة فصرح "بأن إثبات العقل الفعال من حيث الشرع أظهر من أن يثبت

---

(١) المصدر السابق – ص ١٣٩ ، ١٤٠ .

(٢) د . عوض الله جاد حجازى – السيد نعيم – الفلسفة الإسلامية وصلاتها بالفلسفة اليونانية – ص ٢١٤ .

(٣) دى بور – تاريخ الفلسفة فى الإسلام – ص ١٧٨ – نظرنا أيضاً إلى :
ابن سينا – النجاة – ص ١٦٥ وما بعدها .

لوروده جلياً فى النصوص ويستدل على ذلك بقوله تعـالى "ومـا كـان لبشـر أن يكلمه الله إلا وحياً أو مـن وراء حجـاب ، أو يرسـل رسـولاً " (الشـورى ٥١) وقوله تعالى "علمه شديد القوى ذو مرة فاستوى" [1] (سورة النجم ٥) ، وهذا يعنى فى الشرع جبريل عليه السلام أو روح القدس .

ومن ناحية ثانية ، نجد الغزالى ينتهج منهج الفلاسـفة فـى التـأويل الباطنى الرمزى للنصوص . . . فيستخدم الأمثلة التى تعرض لها ابــن سـينا بالتأويل الرمزى . . . إذ أن الألفاظ التى وردت فى الآية الكريمـة مـن سـورة النور قوله تعالى "الله نور السماوات والأرض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح، المصباح فى زجاجة ، الزجاجة كأنها كوكب درى ، يوقد من شجرة مباركة، زيتونة لا شرقية ولا غربية يكاد زيتها يضىء ، ولو لم تمسســه نـار ، نـور على نور (النور ٣٥) ، تدل على ما تشير إليه نظرية العقول عند الفلاسفة ، إذ أن المشكاة : مثالها النفس ، الزجاجة القوة الخيالية ، المصباح كـالعقل ، الزيتونة التى هى الشجرة كالعقل الفعال ويشرح الغزالى هذا التأويل الفلسفى الرمزى فى ضوء نتاجه الفلسفى ، فيرى أن المصباح وهو العقل الذى لا يباشر عندما كان لا بد من إظهار ثمرته وحكمتــه للأجسـام كـانت واسطته النفس وهى المشكاة ، وقد جعلت لها الحكمة الإلهية قـوة خياليـة وهـى الزجاجـة بمعرفة المحسوسات ، وإنما خص الزجاج لانطباع المرئيات فيه . والأنبيــاء يعلمون الغيب بواسطة القوة ، فيعبرون الصـورة ويفهمونـها ، أما الشجرة وهل العقل الفعال من حيث انفعلت الأشياء عنه . [2] وتتضح وجهــه التـأثر

(١) الغزالى – معارج القدس – ص ١٣٧ .

(٢) الغزالى – معراج السالكين – ص ١٥٢ ، ص ١٥٣ .

بالفلسفة أكثر عندما نجد أن ابن سينا ذهب فى تأويل النص القرآنـى "فعـبر بالمشكاة عن العقل الهولانى والنفس الناطقة ، والمصبـاح عـن العقـل المسـتفاد بالفعل والزجاجة واسـطة يصـل المصبـاح بالمشـف لأنـها مـن القوايـل للضـوء والشجرة يعنى به القوة الفكرية التى هـى موضوعـة ومـادة للأفعـال العقليـة يكاد زينتها يضىء مدح للقوة الفكرية ، ولو لم تمسسـه نـار يعنـى الاتصـال والإفاضة ولما كانت النار مستعارة ممثلة بالنور الحقيقى فإنها محيطة بالكل "تشبه المحيط على العالم إحاطة توليه مجازيه وهو العقـل الكلـى " [1] نجـد أيضاً أن الإمام الغزالى فى "بيان أمثلة مراتب العقل من الكتاب الالهى" يـرى أن الله ذكر هذه المراتب فى آية واحدة وعى آيـة النـور (٣٥) . فالمشـكاة مثـل للعقل الهيولانى ، وهى النفس بالفطرة مستمدة لأن يفيض عليها نور العقل، وإذا حصلت لها مبادئ المعقولات فهى الزجاجة ، وإن تمكنـت مـن تحصيـل المعقولات بالفكرة الصائبة فهى الشجرة . وإن بلغت درجـة الملكـة وحصلـت لهـا المعقـولات بـالحدس فـهى الزيـت فـإن حصـل لـه (العقـل الهيولانـى) المعقولات كأنه يشاهدها فهو المصباح ، ثم إذا حصلت له المعقولات فـهو نـور على نور ، نور العقل المستفاد علـى نـور العقـل الفطـرى ، ثـم هـذه الأنـوار مستفادة من سبب هذه الأنوار بالنسبة إليه كالسرج بالنسبة إلى نـار عظيمـة طبقت الأرض . فتلك النار هى العقل الفعـال المفيـض لأنـوار المعقـولات علـى الأنفس البشرية . [2] وإذا وضعنا كـلا النصين للغـزالى وابـن سـينا سـنلاحظ تشابهاً واضحاً بينهما وإن وجدنا بعض الاختلافات الطفيفـة ، إلا أن المنـهج

(١) ابن سينا – تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات – ص ١٢٥ إلى ص ١٢٧ .
(٢) الغزالى – معارج القدس – ص ٦٣ .

العام للنتاج الفلسفى فى التأويل فى هذه النقاط عند الاثنين واحد . كما أن المصادر الخارجية ظاهرة الوضوح .

ويقلد الإمام الغزالى الفلاسفة بإطلاقه لفظ العقول وما تشير إليه من معان ودلالات على الملائكة . "فيرى أن النفس روحانية قبلت عن الروحانى، وتأثرت عنه ، فلولا العقول المعبر عنها بالملائكة المدة للنفوس من خارج لما عقلت معقولاً البتة ، فالنفس عالمة بالقوة . والملائكة تخرج ما فى القوة إلى الفعل ، وأعلى طبقة فى الاستمداد الأنبياء لقوله تعالى "إذ أيدتك بروح القدس " (المائدة ١١٠) ثم يليهم الأولياء لقوله تعالى "أولئك كتب فى قلوبهم الإيمان وأيدهم بروح منه" [١] سورة المجادلة (٢٢) .

وهكذا نجد الغزالى قد وضع نظرية فى المقابلة بين الاصطلاح الدينى والاصطلاح الفلسفى وهذه النظرية كانت مألوفة عند فلاسفة الإسلام ، ومما يزيد الأمر وضوحاً ما ذهب إليه فى حديث العقل " أول ما خلق الله العقل.. [٢] الخ " أن لسان النبوة عبر عن الواحد أنه أول ما خلق الله تعالى ، والآية منزهة عن أن يفعل بالمباشرة فى كل شىء ، لذا سمى الشىء الواحد مرة عقلاً ، (الحديث) ومرة أخرى قلما لقول الرسول (ص) "أول ما خلق الله تعالى القلم . . . الخ " فالروحانيات انتهت بروح القدس ، أو العقل الفعال، أو شديد القوى ، وهو أول المبدعات .

---

(١) الغزالى – معراج السالكين – ص ١١٩ ، ص ١٢٠.

(٢) قال عنه أبو الفضل الحافظ العراقى (الطبرانى فى الأوسط من حديث أبى إمامة وأبو نعيم من حديث عائشة باسنادين ضعيفين) – نظرنا فى ذلك إلى : أبو الفضل الحافظ العراقى – المغنى عن حمل الأسفار فى تخريج ما فى الأحياء من أخبار – ص ٨٣ بهامش الأحياء جـ ١ .

ويقابل الغزالى بين ما ورد فى الحديث أو الخبر "إن أول ما خلق الله عز وجل القلم ثم اللوح ثم الظلمة الخارجة" ، وما ورد علـى لسـان الحكمـاء والفلاسفة : أول ما خلق الله تعالى العقل ثم النفس ثم الهيولى . " (١)

ولا شك أن هذا التأويل الفلسفى الرمزى الذى يرتكز على نظريته فى المقابلة بين المصطلحات والأفكار ، أدى به إلى نظرية أخرى وهى الموازنة بين العـالم الروحـانى والعـالم الحـس أو عـالم الملـك والشـهادة ، وعـالم الغيــب والملكوت ، وهذه النظرية عرفـت بـين الفلاسـفة وتحدثـوا عنـها "يونـانيين وإسلاميين ، إذ ذهب الغزالى إلى أن التكلف والترسم ممقوت ، وما من كلمـة إلا تحتها رموز وإشارات إلى معنى خفى ، يدركها مـن يـدرك الموازنـة بـين عالم الملك والشهادة وبين عـالم الغيـب والملكـوت . ومـا مـن شـىء فـى عـالم الشهادة إلا وهو مثال لأمر روحانى من عالم الملكوت . كأنـه هـو فـى روحـه ومعناه ، وليس هو فى صورته وقالبه . " (٢)

وقد تعثر على أمثلة كثيرة لهذا الضرب مـن المماثلـة أو الموازنـة فـى التأويل الفلسفى الرمـزى أو المجـازى مـن خـلال كتبـه الصوفيـة والفلسـفية "المشكاة ، وجواهر القرآن ومعراج السالكين ومعـارج القـدس المضنـون وغـير ذلك من رسائله ، ولكن نود أن نركز على مثال واضح يعبر بقدر الإمكان عـن التصور الشامل لديه ، ولذلك نجده يذهب إلى القـول "باسـتحالة الـترقى إلى عـالم الأرواح إلا بمثـال عـالم الأجسـام ، فقـد يـرى النـائم فـى نومـه رؤيـا

(١) الغزالى – معارج القدس – ص ٢٣ ، ص ٢٧ .

(٢) الغزالى – جوهر القرآن – ص ٣٠ .

صحيحة، وتنكشف له بأمثلة خيالية . فإذا رأى بعضهم أنــه كـان فـى يـده خاتم يختم به فروج النساء ، وأفواه الرجال ، فتأويله كما حكاه ابن سـيرين ووافقه (الغزالى) أنه رجل يـؤذن فـى رمضـان قبـل الصبـح ، حيـث أن ختـم الأفواه والفروج بالختم مشاركاً للآذان قبل الصبح فى روح الخاتم وهو المنع ، وإن كان مخالفاً فى صورته" [١] . وقس على ذلـك تـأويل قـول الرسـول (ص) "إن الله خلق آدم على صورته" والصورة اسم مشـترك قـد يطلـق علـى ترتيـب الأشكال وهى محسوسة وقد تطلق على ترتيب المعانى التى ليست محسوسة، وقد يراد بالصورة الناحية المعنوية والإشارة إلى المضاهاة ، فإن تصرف الآدمى فى عالمه يشبه تصرف الخالق فى العـالم الأكـبر بـالذات (الـروح) والصفـات والأفعال . " [٢] والغزالى لا يقصد تشابهاً حقيقياً ، لكنـه ضـرب مـن المجـاز ويذهب فى معراج السالكين للقول بأنه فهم أن "معنى ذلك خلقه (الله) خلقه على شبه العالم " [٣] وقد شرح الغزالى ذلك فى المضنــون الصغـير فـوازن بـين محتويات العالم الأعلى وبين محتويات الإنسان وأعضائـه وفـى تصـورى أنـه يكـون قـد التقـى فـى هـذا التـأويل الأخـير (بـإخوان الصفـاء) فـــى المنـــهج والفكرة . [٤]

وقـد ذكرنـا فـى منـهج الغــزالى أنـــه اسـتعان بالأقيســة المنطقيــة فـــى استخراج موازين القرآن اليقينية ولكنه صبغ هـذه الأقيسة بالصبغـــة

(١) المصدر السابق – ص ٣١ .

(٢) الغزالى – المضنون الصغير – ص ١٨١ ، ص ١٨٢ .

(٣) الغزالى – معراج السالكين – ص ١٠٣ .

(٤) نظرنا – رسائل إخوان الصفاء – ج ٢ – ص ١٤٣ ، ص ١٤٤ . ط بيروت .

الدينية [١] . حتى تبدو مقبولة لدى نفوس الناس من العامة والخاصة .

ولا شك أن تلك الأمثلة ، وغيرها مما نجده متفرقاً فى كتبه ورسائله المختلفة تعبر عن مدى جرأة الإمام الغزالى فى تأويل الظواهر ، بحيث يمكن صرفها إلى معان تحتملها ، إما لتأكيد نظرية ، أو للتوفيق بين جانب شرعى وآخر عقلى . "فأمر الظواهر هين ، وتأويلها ممكن والبرهان القـاطع لا يـدرأ بالظواهر ، بل يسلط على تأويل الظواهر كما فى ظواهـر الآيـات المتشـابهات فى حق الله تعالى . " [٢]

وقد ذهب الدكتور عبد الرحمن بدوى إلى أنـنـا يمكـن أن نجـد تأثـير المنهج التأويل الفلسفى عند الغزالى لدى ابن سيعين ، " فإن كلام الأخير فيما يتعلق" بجملة أنوار النبى "يذكرنا بمشكاة الأنوار عنـد الغـزالى . " [٣] وفـى تصورى أن بحث هذا الموضوع ليس يسيراً بقدر مـا يحتـاج إلى طـول بحـث ، وتعمق فى المقارنة والاستنتاج مما لا تحتمله هنا ، وبصفة خاصـة إذا علمنـا أن ابن سيعين (أبو محمد عبد الحق المرسى الأندلسى المتوفى عام ٦٦٩ هـ) ، لم يكن أى احترام لأحد من الفلاسفة أو الصوفية المسـلمين السـابقين عليـه ، ولا يريد أن نقول أنه تأثر بأحد منـهم فقد كـان ينقدهـم نقـداً مبرحـاً كلمـا سنحت له الفرصة .

وإذا كان لنا أن نذكر شيئاً على سبيل المثال ، فابن سيعين " ينظر إلى

---

(١) الغزالى – القسطاس المستقيم – ص ١٠ ، ص ٤٩ .

(٢) الغزالى – معارج القدس – ص ١٢٤ .

(٣) دكتور عبد الرحمن بدوى – رسائل ابن سيعين – ص ١٢ – الدار المصرية للتأليف والترجمـة – القاهرة ١٩٦٥ م .

النبى على أنه نور . . . . حيث قال فى جملة أنوار النبى ، أعلم أنت وأهل الدرجات أن نور السماوات والأرض رسول الله (ص) مظهره ، ومشكاة مصباحه ، ووحيه زيتونة زيتها . ثم هو نفسه نور الله ، وكذا وحيه ومعجزاته وآياته ومجموع ما قال فى ذلك . النبى (ص)."اللهم اجعل لى نوراً فى قلبى ، ونوراً فى جسمى ، ونوراً فى شعرى وتتبع جوارحه كلها ، كذلك قال (ص) "واجعلنى نوراً" . والقرآن من أسمائه النور وكان يتلوه عليه الملك تارة ، وتارة من حيث روعة الداخل . ثم طلب الرفيق الأعلى عند موته ومحل الأنوار . فهذه أنواره فى أنوار ، وأنوار بعد أنوار ، وقيل أنوار ثم أنوار لا نهاية لها . " [1] وقد ذكر ابن سيعين جملة أنوار النبى ، ثلاثة وثلاثون نوراً . على حيث ذهب الإمام الغزالى فيما نقتبسه من رسالته "مشكاة الأنوار" وما يمكن أن نعتبره التقاء فى المنهج والفكرة بين الاثنين ، قال "الحمد لله فائض الأنوار وفاتح الأبصار . . . والصلاة على محمد نور الأنوار وسيد الأبرار . أما بعد فقد سألتنى أيها الأخ الكريم . . أن أبت إليك أسرار الأنوار الإلهية ، مقرونة بتأويل ما يشير إليه ظواهر الآيات المتلوه والأخبار المروية ، مثل قوله "الله نور السماوات والأرض . . . الخ " .

وفى موضع آخر "دقيقة ترجع إلى حقيقة النور" يقول الغزالى إن كان ما يبصر نفسه وغيره أولى باسم النور ، فإن كان من جملة ما يبصر به غيره أيضاً مع أنه يبصر نفسه وغيره ، فهو أولى باسم النور من الذى لا يؤثر فى غيره أصلاً . بل بالحرى أن يسمى سراجاً منيراً لفيضان أنواره على غيره ،

---

(١) عبد الرحمن بدوى – رسائل ابن سيعين – ص ٢٠٢ ، ص ٢٠٣ .

وهذه الخاصية توجد بالروح القدس النبوى إذ تفيض بواسطته أنواع المعارف على الخلائق ، وبهذا نفهم معنى تسـمية محمـداً (ص) سـراجاً منـيراً . . . والروح القدس النبوى يكاد زيته يضىء ولو لم تمسسه نار ، ولكن إنما يصير نوراً على نور إذا مسته النار" . (١)

وهكذا ننتهى إلى أن الإمام الغزالى قـد اتفـق بقـدر معـين فـى منـهج التأويل العقلى مع المتكلمين والفلاسفة ، وقد امتد تأثره إلى من أتى بعده مـن المتكلمين والفلاسفة . فيما أشرنا إليه بإيجاز ، إلا أن ذلك لم يغير من طبيعة الغزالى من حيث تكوينه العقائدى الدينى ، مذهبياً وفكرياً . فقد ظـل دائمـاً متمسكاً بالجانب النقلى والجانب العقلى ، مستعيناً بالجانب الأخير لتدعيم أركان العقيدة وحمايتها وتجديد أفكارها .

ثانياً :- جانب التأويل الصوفى الباطنى :

تحدثنـا فـى البـاب الأول عـن موقـف الإمـام الغـزالى مـن الصوفيـــة والباطنية ، الذين يغالون فى تأويل النصوص والأخبار والأوامـر الشـرعية . تأويلاً باطنياً صرفاً ، بهدف إبطال ظواهرهـا ، واهمـين أن معرفـة الحقـائق اليقينية لا تكمن إلا فى بواطن الأمور التى لا يستطيع الوصول إليها من يقف أمام الظواهر جامداً ، وما هذه الظواهر إلا رموز وإشارات يجب تأويلها .

ولكن الإمام الغزالى لم يوافق على هذا المنهج الذى يغالى أصحابه فـــى إبطال ظواهر الشريعة عمداً وتعسفاً ، وقد نقدهم نقداً عنيفاً فى كتابه "الــرد على الباطنية وكتابه الأحياء جـ١" ، بل وفى كل مناسبة تسنح له بذلك .

---

(١) الغزالى – مشكاة الأنوار – ص ٣٩ . ص ٥١ ص ٥٢ – تحقيق دكتور أبو العلا عفيفى

ومما يثير النظر ما ذهب إليه جولد تسيهر باتهام الإمام الغزالى بالتناقض فبينما يقف الغزالى موقف الرفض للتفسيرات المبنية على التأويل، " فإنه قد أجاز لعلم المكاشفة تفسير بعض تفاصيل المأثورات الدينية عن طريق التصوف" . (١) فنجد الغزالى بالنسبة للتصورات الأخروية ، يدرك المأثورات المتعلقة بالحساب والأمور الأخروية على نحو يطابق مدلولها تمام المطابقة . (٢) وعندما يرفض كل محاولة نقصد إلى استعمال تفسيرات مبنية على التأويل بقصد سلب النص اللفظى تفسيره المطابق لدلالته ، فنجده فى الآية (٤٢) من سورة القلم قوله تعالى "يوم يكشف عن ساق ويدعون إلى السجود فلا يستطيعون " ، وما ورد فى الحديث "يكشف الله عن ساقه يوم القيامة فيسجد كل مؤمن ومؤمنة" . . . يقول : وقد أشفقت من تأويل الحديث وعدلت عن منكريه وكذا أشفقت من ذكر صفة الميزان وزيفت قول واصفيه بالمثل . وجعلته محيزاً إلى العالم الملكوتى فإن الحسنات والسيئات أعراض ، ولا يصح وزن الأعراض إلا بالميزان الملكوتى . (٣) وذهب فى موضع آخر بقوله : "وفى هذا القسم تعمق جماعة فأولوا ما ورد فى الآخرة من الميزان والصراط وغيرهما . وهو بدعة إذ لم ينقل ذلك بطريقة الرواية ، وإجراؤه على الظاهر غير محال . فيجب إجراؤه على الظاهر" . (٤) وهو بذلك

---

(١) جولد تسيهر – مذاهب التفسير الإسلامى – ص ٢٢٢ .

(٢) الغزالى – الأحياء جـ٤ – ص ٤٧٧ .

(٣) الغزالى – الدره الفاخرة فى كشف علوم الآخرة – ص ١٥٣ – تحقيق مصطفى أبو العلا ط الجندى ١٩٦٨ م .

(٤) الغزالى – الرد على الباطنية – ص ٧٠ .

بذلك يوجب ضرورة فهم معنى الصراط فهما يطابق أدلته الظاهرية الشرعية، وما هو غير ذلك فهو بدعة ، ولكننا إذا نظرنا فى كتابه "المضنون نجده لا يطلب الفهم الحرفى للصراط ، بل يطلب معنى صوفياً باطنياً بحيث يحوله إلى فكرة أخلاقية دينية صوفية ، فيقول : "الصراط حق وما قيل فيه إنه مثل الشعرة فى الدقة فهو ظلم فى وضعه ، بل أدق من الشعر فى وضعه، بل لا مناسبة بين دقته ودقة الشعر وحدته وحدة السيف كما لا مناسبة فى الدق بين الخط الهندسى الفاصل بين الظل والشمس الذى ليس من الظل ولا من الشمس وبين دقة الشعر ودقة الصراط مثل دقة الخط الهندسى الذى لا عرض له أصلاً لأنه على مثال الصراط المستقيم ، والصراط المستقيم عبارة عن الوسط الحقيقى بين الأخلاق المتضادة لذلك قد بين الله بهذا الدعاء فى سورة الفاتحة حيث قال تعالى "اهدنا الصراط المستقيم" [1] الفاتحة (٦) وقد علق جولد تسيهر على ذلك ، "بأن الغزالى تأول التصوير الإسلامى للصراط ، حيث حوله إلى فكرة ترجع إلى أخلاق "نيقوماخوس" [2] أضف إلى ذلك فإن الغزالى يبدو فى نظره متناقضاً ، وهذا الفهم للغزالى خاطئ وينقصه قدر من التحليل.

فمن ناحية : نجد الغزالى إذ يجيز التأويل لا يقول أنه معنى النص ولا معنى وراءه ، بل يقول بأن التفسير الحرفى للصراط بما يوافق مدلوله الشرعى الظاهرى هو الأصل ، أما ما يجيزه من تأويل للصراط بحيث يحمل معناه على فكرة الوسط الأخلاقية فإن هذا جائز فيما يتعلق بالحياة الدنيوية

---

(١) الغزالى – المضنون الكبير – ص ١٦٠ – مجموعة القصور – ط الجندى ١٩٧٠ .

(٢) جولد تسيهر – مذاهب التفسير – ص ٢٢٠ .

"فمن استقام فى هذا العالم علـى الصـراط المستقيم (الديـن) الـذى يحكـى الله تعالى حقيقته (الأنعام ١٥٣) " وإن هذا صراطى مسـتقيماً فـاتبعوه" مـر علـى صراط الآخرة مستوياً من غير ميل لأنه فى هذا العالم عود نفسه التحفـظ عـن الميل ، فصار ذلك وصفاً طبيعياً له ، هذا حق قطعاً كما ورد به الشرع ، وجاء فى الحديث "يمر المؤمن على الصراط كالبرق الخاطف" [1] ومن ناحية ثانية : فإن نظرية الوسـط الأخلاقذيـة تحـدث عنـها النـص القرآنـى ، ونبـه إليـها الرســـول (ص) فقال "خير الأمور أوسطها" فالغزالى استقاها من منبعهـــا الإسلامى لا اليونانى الأرسطى كما اعتقد جولد تسيهر .

ولكن الإمام الغزالى وهو فى طريقه لاحتواء الجانب الصوفى البـاطنى اتفق إلى حد غير قليل مع منهج التأويل الصوفى ، فما ذهب إليه فـى تـأويل عذاب الشخص أو نعيمه فى القبر "وهى فترة البرزخ" يبـين بـه فساد قـول المعتزلة بأن الشخص لا يقع عليه عذاب أو نعيم فى قبره حيـث أنـهم يـرون الميت ولا يدركون عليه أثر عذاب ولا نعيم ، ويعلق على هذا الإدعاء بقوله : " إن ما نراه من مشاهدة الشخص فهى مشاهدة لظاهر الجسم والمدرك للعقاب جزء من القلب ، أو من الباطن كيف كان . [2]

ويقف عند هذا الحد من خلال مناقشـته للمعتزلـة ، كمـا أنـه أغفـل الحديث عن المجردات ووقف موقفـاً عقليـاً برهانيـاً ، ولكنـه يوضـح الأمـر بصورة أوضح فى "الأربعين فى أصول الدين" فيصرح "بأن عذاب القبر عـذاب

(١) الغزالى – المضنون الكبير – ص ١٦١ ، ١٦٢ .

(٢) الغزالى – الاقتصاد فى الاعتقاد – ص ٩٧ .

روحانى باطنى ، لا يظهر على الجسم الظاهر وعلى هذا فقد ذهب فى تـأويل قول الرسول (ص) "أن عذاب الكـافر فـى قـبره يسـلط عليـه تسـعة وتسـعون تنيناً ، هل تدرون ما التنين ، تسع وتسـعون حيـة ، لكـل حيـة تسـعة رأس ينهشونه ويلحسونه وينفخون فى جسمه إلى يوم يبعثون" بأن هذا حـق علـى الوجه الذى شاهده أرباب البصائر ببصيرة أوضح من البصر الظاهر والجـاهل ينكره ، وليعلم أن هذا التنين ليس خارجاً عن ذات الميت أعنى ذات روحه لا جسده ، فإن الروح هى التى تتألم وتتنعم ، بل كـل متعـة قبـل موتـه لغلبـة الشهوات فأحس بلدغة بعد المـوت . " [1] والواضـح أن الإمـام الغـزالى يسـلك منهجاً مزدوجاً "ففـى كتبـه العامـة والتـى يخـاطب بـها المتكلمـين وأربـاب الظواهر ، لا يفصح عن المعانى الداخلية الباطنية وراء النصـوص والأخبـار ، ويغفل الحديث عن المجردات " [2] بينما يسلك فى كتبه المتخصصـة منـهجاً فى التأويل أقرب إلى المنهج الصوفى يقصد التعمق للوصول إلى بواطن النصوص والألفاظ وهو فى ذلك لا يريد إلغاء ظـاهر النـص ولا يدعـى إبطالـه بقـدر مـا يبغى التعبير عن مدلولات النصوص والأخبار وتأكيدها .

ومن هذا المنطلق فإن الإمام الغـزالى يريـد احتـواء الجـانب الظـاهرى والصوفى الباطنى فى تأويل النـص أو الخـبر ، دون تفريـط فـى أحدهمـا . إذ يؤمن بأن للنص وجه ظاهر ووجه باطن "وأن التقليـد لظواهـر معـانى القـرآن والجمود عليها حجاب عظيم عن الفهم . ويدعم هذا الموقف بحديث للرسـول

(١) الغزالى – الأربعون فى أصول الدين – ص ٢٨٢ .
(٢) دكتور سليمان دنيا – الحقيقة فى نظر الغزالى – ص ١١٤ .

"بأن للقرآن ظـاهراً وباطنـاً وحـداً ومطلعـاً "(١) . وهـذا الحديـث شـائع بـين الصوفية قدماء ومحدثين بل وعند الباطنية أيضاً .

ولا شك أن من ينظر فى فلسفة الغزالى الصوفية ، يجد أنـه قـد تـأثر "بالمصطلحات الفلسفية التى نقلها العرب عن أفلاطون وأفلوطين والأفلاطونية المحدثة" (٢) ، ويستعمل هذه المصطلحات فى معانيها الأصلية ، أو يؤول فى ضوئها اصطلاحات وألفاظ وردت فى القرآن والحديث بالإضافـة إلى المـأثورات الدينية الأخرى . ومثلنا فى ذلك ما ذهب إليه فى نظرية الوحى والإلهـام" . حيث أن (٣) الوحى : اسمى المراتب وأعلاها درجة ، ويكون حيث تكمل ذات النفـس ، ويـزول عنـها دنـس الطبيعـة والحـرص والشـهوات ، والله تعـالى يحسب عنايته يقبل عليها إقبالاً كلياً وينظر إليها نظراً إلهياً ، ويتخذ منها لوحاً ، ومن النفس الكلى قلما وينقـش فيـها جميـع علومـه . ويصـير العقـل الكلى كالمعلم والنفس القدسية كالمتعلم فتحصل العلوم لتلـك النفـس وتنتقـش فيها جميع الصور من غير تعلم ، وهذا معنى قوله تعالى (سورة النساء ١١٣) "وعلمك ما لم تكن تعلم" فعلم الأنبياء أشرف من جميع علـوم الخلائـق لأنـه محصول عن الله تعالى بلا واسطة.

والإلهام : تنبيه النفس الكلية للنفس الجزئية الإنسانية . والوحـى هو تصريح الأمر الغيبى ، والإلهام هو تعريفه ، والعلم الحاصل عـن الوحـى

---

(١) الغزالى – الأربعين – ص ٥٧ – الأحياء – جـ١ – ص ٢٩٠ .

(٢) دكتور أبو العلا عفيفى – أثر الغزالى فى توجيه الحياة العقلية والروحية فى الإسلام – ص ٧٤٩ – مهرجان الغزالى بدمشق ١٩٦١ م .

(٣) الغـزالى – الرسـالة اللدنيـة – ص ١١٤ ، ص ١١٨ – مجموعـة القصـور – جـ ١ ط ٢ تحقيـق مصطفى أبو العلا ، ط الجندى ١٩٧٠ م .

يسمى علماً نبوياً والذى يحصل عن الإلهام يسمى علماً لدنيا الـذى لا واسطة فى حصوله بين النفس وبين البارى . والعلوم كلها حاصلة معلومة فى جوهر النفس الكلية الأولى الذى هو فى الجواهر المفارقة الأولية المحضـة بالتشبيه إلى العقل الأول كتشبيه حواء إلى آدم . والعقل الكلى أشرف وأكمل وأقرب إلى البارى تعـالى مـن النفـس الكليـة . والنفـس الكليـة أعـز وألطـف مـن سـائر المخلوقات ، ومن إفاضة العقل الكلى يتولد الوحى ، ومن إشراق النس الكلية يتولد الإلهام . والوحى حليه الأنبياء والإلهام زينة الأولياء ، والنبوة قبـول النفس القدسية حقـائق المعلومـات والمعقـولات مـن جوهـر العقـل الأول . . . والإلهام لا ينقطع لأنه مدد نور النفس الكلية دائم لحاجة النفوس إلى تجديد وتذكير . "

وجدير بالذكر أن التأويلات الصوفية الباطنية التـى وضعـها الغـزالى على النص والحديث وما احتويا من رموز وإشارات ، وما خـرج منـها وفـرع عنهما من تفريعات تعبر بلا شك عن الجـانب الفلسـفى الصوفـى ، حيـث أن رسالته "مشكاة الأنـوار" يريـد منـها بيـان أسـرار الأنـوار الإلهيـة مقرونـة بتأويل ما تشير إليه ظواهر الآيات والأخبار . وجرياً على هذا المنهج الخاص فى التأويل ، تظهر لديه نظرية فلسفية إشراقية يحاول فى ضوئها أن يـؤول آية النور وحديث الحجب بالإضافة إلى وجود نظرية فى حقيقة الوجود كمـا يتصوره ، ويتجلى ذلك فى الرسالة .(١)

فقد ذهب الإمام الغزالى "إلى أن ما سوى الله" فهو فى ذاته عدم محض

---

(١) دكتور أبو العلا عفيفى – مقدمة مشكاة الأنوار – ص ١١ .

والوجود الحق هو الله تعالى ، كما أنه هو النور الحق ، وليس هذا ضربـاً مـن المجاز أو نتيجة لمقدمات نظرية وضعها العقـل ، بـل هـو حقيقـة يشـاهدها العارفون مشاهدة عيانية عندما يرقون فـى معراجـهم الروحـى مـن حضيـض المجاز إلى بقاع الحقيقة فيدركون ذوقاً معنى قوله تعالى."كل شـىء هـالك إلا وجهه" ، بمعنى أن كل شىء سوى الله هالك أزلاً وأبداً فـى هـذه الدنيـا وفـى الآخرة . " [١]

ويقترب الغزالى من نظرية أشبه ما تكـون بنظريـة "وحـدة الوجـود" عندما يقول : "أن العالم بأسره مشحون بالأنوار ، ثم ترقى جملتـها إلى نـور الأنوار ومعدنها ومنبعها الأول ، وأن ذلك هو الله تعالى وحده لا شريك لـه ، وأن سائر الأنوار مستعارة ، وإنما الحقيقة نوره فقط ، وأن الكل نـوره ، بـل هو الكل ، بل لا هوية لغيره إلا بالمجاز . . بل كما أنه لا إله إلا هو فلا هو إلا هو . لأن هو عبارة عما إليه إشارة كيفمـا كـان ولا إشـارة إلا إليـه . " [٢]
لكنني أؤيد رأى الدكتور أبو العلا عفيفى فقد رأى :

إن ما ذهب إليه الغزالى لا يؤدى إلى القـول بوحـدة الوجـود "فـهو لم يقل صراحة أن الحـق هـو الخلـق وأنـهما وجـهان لحقيقـة واحـدة ولا فـرق بينهما إلا بالاعتبار . كما ذهب من بعده . محى الدين بن عربى . لكنه يريد أن يقول . . أنه لا موجود على الحقيقة إلا الله وأن العالم لا وجود لـه إلا مـن حيث انعكاس وجود الحـق فيـه كانعكـاس ضـوء القمـر علـى صفحـة المرايـا

(١) الغزالى – مشكاة الأنوار – ص ٥٥ – تحقيق د . أبو العلا عفيفى .

(٢) المصدر السابق – ص ٦٠ .

المتعددة ، وهذه فى نظره حقيقة يؤيدها الكشف ويفسرها العقل . " (١) بل إن ما ذهب إليه" بأن الله مع كل شىء كالنور مع الأشياء . يبعد عنه شبه القول بوحدة الوجود . حيث يقرر أنه مع كل شىء بمعنى أنه قبل كل شىء وفوق كل شىء ومظهر كل شىء . وقوله قبل كل شىء إقرار بقدم الله تعالى ن وقوله فوق كل شىء معناه تنزيه لله تعالى . والتنزيه الحقيقى لا يتفق مع القول بوحدة الوجود . " (٢) . ومما يغلق الباب فى وجه من يقول بوحدة الوجود تصريحه فى الأحياء . " ليس فى الوجود إلا الله وآثاره والكون كله من آثاره" (٣) فهذا يعبر عن رأى الغزالى فى الكون والوجود إلى جانب وجود الله تعالى .

وفى تصورى أن الغزالى يلتقى بالصوفية من خلال المنهج الذى التزمه فى تأويل النص أو الخبر أو المأثور الدينى ، ومحاولته تخريج المعانى الباطنية الصوفية وإن كان فى أغلب الأحيان يقصر منهجه فى التأويل على النصوص التى يضرب الله فيها الأمثال للناس (٤) ، وقد كان لهذا المنهج فى التأويل الصوفى أثره فى ابن عربى فإن "ابن عربى التزم هذا المنهج فى تفسيره للقرآن برمته" (٥) .

لقد كان للإمام الغزالى تأثير فيمن أتى بعده من الصوفية . وبصفة

---

(١) دكتور أبو العلا عفيفى – مقدمة مشكاة الأنوار – ص ١٤ ، ص ١٥ .

(٢) المصدر السابق – ص ١٦ .

(٣) المصدر السابق – ص ١٦ – نقلاً عن الاحياء جـ ١ .

(٤) د . أبو العلا عفيفى – مقدمة مشكاة الأنوار – ص ٨

(٥) المصدر السابق – ص ١

خاصة ابن عربى وذلك قد حدث فى نقاط محـدودة وهـى أقـرب مـا تكـون إلى الاعتدال السنى المحافظ إذ أن حجة الإسلام لم تكـن لديـه نظريـات فلسـفية صوفية تخالف روح الدين وتعاليه بحيث يمكن تصديرها إلى غـيره ، بـل أن منهجـه فى التأويل وطريقته فى شـرح العبـارات والنصـوص ظـهرت آثارهـا الحميدة فى فلاسفة الصوفية ، والصوفيـة السـنية أيضـاً . فنجـد ابـن عربـى يتجه اتجاه الغزالى فيمـا يتعلـق "بمعرفـة أسـرار أصـول أحكـام الشـرع" (١) حيث"يحدد الإجماع تحديداً دقيق المطابقة لمذهب أهل الظاهر ، ويرفض فـى نفس الوقت القول بالرأى كمصدر للتشريع . " (٢) ولذا فقد كان شديد الحيطة والحذر كالغزالى فى تطبيـق التـأويل . محـاولاً أن يـنزع إلى ناحيـة الاتجـاه السنى أحياناً ولا غرابة إذا لاحظنا أنه مثـل الغـزالى ، إذا استعمل آيـة مـن القرآن فى معنى لا يطابق معناه الظاهر ، يقول "هذا من باب الإشـارة لا مـن باب التفسير . " (٣)

وقد رأى جولد تسيهر أن هنـاك تشـابهاً بـين مـا ذهـب إليـه الإمـام الغزالى فى تأويل معنى "العرش" وما ذهـب إليـه ابـن عربـى والأفلاطونيـون المحدثون والصوفية . فقد ذهب الغزالى فى (الجام العوام ، الموضع الثـالث : تأويل العارف مع نفسه) فى تأويل لفظ الاسـتواء علـى العـرش بقولـه "بأنـه (أى العارف) أراد به النسبة الخاصة التـى للعـرش ، ونسبته أن الله تعـالى يتصرف فى جميع العالم ويدبر الأمر من السماء إلى الأرض بواسطة العرش ،

---

(١) ابن عربى – الفتوحات – جـ١ (الباب الثامن والثمانين) .

(٢) جولد تسيهر – مذاهب التفسير – ص ٢٥٩ .

(٣) ابن عربى – الفتوحات – جـ ٤ – ص ١١ .

فإنه لا يحدث فى العالم صورة ما لم يحدثه فى العرش ، كما لا يحدث النقاش والكاتب صورة وكلمة على البياض ما لم يحدثه فى الدماغ". (١)

وبينما صرح ابن عربى "بأن المعنى المقدس المراد من العرش الإلهى هو المعنى الظاهر ، وهو السماء التاسعة التى تنقش فيها صور الكائنات بأسرها وهو العقل الأول المرتسم بصور الأشياء على وجه كلى المعبر عنه ببطنان العرش وهو محل القضاء السابق ، فالاستواء لله قصد الاستعلاء على العرش التأثير فى إيجاد الأشياء بإثبات صورها عليه قصداً عليه قصداً مستوياً من غير أن يلوى إلى شىء غيره ، وقد يفسر العرش عند الأفلاطونيين المحدثين والصوفية ، بالعقل الأول الصادر عن الله بطريق الفيض. " (٢)

وجدير بالذكر أن منهج الغزالى فى تأويل نصوص الوحى والأخبار ومحاولة التعمق لإدراك أسرارها الباطنية وما يمكن أن يتولد عن ذلك من نظريات شبيهة بنظريات فلاسفة الصوفية ، ليس قصداً منه ، بل أراد أن يعبر عن أوجه الحقائق التى قد تنكشف أمام الخواص . وهم أصحاب الذوق والمكاشفة . إلا أننا نأخذ عليه استعماله مصطلحات فلاسفة ومحاولته تأويل النصوص والأخبار فى ضوئها .

كما أن تأثيره فى ابن عربى كان مباشراً ، ولا ضير فى ذلك إذ أن الأخير أخذ الجانب الأصيل فى فلسفة الغزالى الصوفية بما يخدم منهجه وما

---

(١) الغزالى – الجام العوام – ص ٧٥ .

(٢) جولد تسيهر – مذاهب التفسير – ص ٢٦٣ . (ابن عربى تفسير للآية ٧) من سورة هود – حيث فهم العرش بمعنى العقل الذى يصدر بطريق الفيض عن الحقيقة الأولى – والذى هو الأصل الأول للعالم المادى .

قد يقربه مـن دائـرة الاعتقـاد السـنى ، بغـض النظـر عـن فلسـفته الصوفيـة الأخرى .

وإذا كان الإمام الغزالى قد أنكر منهج التـأويل الإشـارى والبـاطنى ، فإنه ذهـب فـى بعـض رسـائله "مشـكاة الأنـوار" إلى تـأويل ألفـاظ النصـوص والتصورات الدينية تأويلاً يقترب إلى حد ما مـن تـأويلات الإشـاريين ، وقـد نشعر أنه يقترب من منـهج الباطنيـة ، فمثـلاً نجـده يـؤول "الأمـر الإلهـى لموسى آية (١٢) سورة طه . بخلع النعلـين معنـاه إطـراح الكونـين ، فـامتثل الأمر ظاهراً بخلع نعليه ، وباطناً بخلع العالمين فهذا هو الاعتبار ، ويقـول فى موضع آخر . . ظاهر خلع النعلين منبه على ترك الكونـين ، فالمثـال فـى الظاهر حق وأداؤه إلى السر الباطن حقيقة" . [1]

وقد أخذ البعض عليه ذلك فرأى جولد تسيهر "أن كتب الغزالى التـى نحا بها منحى الغمـوض والأسـرار ، يطبـق علـى وجـه الخصـوص التفسـير الإشارى بكثرة . ويعول جولد تسيهر فى ذلك على رسـالة "مشـكاة الأنـوار" ويذكر بأن ما ذهب إليه الغزالى فى تأويل أمر الله تعالى لموسى بخلع النعلين، تأويل منبث فى جميع أدب التصوف الإسلامى " . [2]

غير أننى أرى أن الغزالى لا يقصد بذلك إبطـال ظواهـر النصـوص أو رفعـها بحجـة أنـها غـير مـراده ، كمـا ذهبـت الباطنيـة وغـيرهم مـن الإشاريين [3] ولكنه أراد أن يستخرج من مدلول النص ما يمكـن أن يـؤدى إلى

(١) الغزالى – مشكاة الأنوار – ص ٣٢ ، ص ٣٣ – ط الجندى .

(٢) جولد تسيهر – مذاهب التفسير – ص ٢٢١ .

(٣) انظر – الغزالى – مشكاة الأنوار – ص ٣٢ .

نظرية فى التوحيد المطلق أو الوصول إلى معرفة الوحدانية الحقيقة ، عندما يستغرق الفرد استغراقاً كاملاً ، ذوقياً وباطنياً فى مشاهدة الوحدانية ، وترك ما قد يعلق به من شوائب الدنيا ونزعاتها والآخرة ثوابها وعقابها .

وليس غريباً أن نجد لمنهج الإمام الغزالى تأثيراً مباشراً فى طريقة الصوفية المتأخرين من حيث الأخذ بظاهر النص بالإضافة إلى محاولة التعمق الباطنى فى فهم النصوص والأخبار إذ أن ابن عطاء الله السكندرى المتوفى عام ١٣٠٩ م يعقب على نخبة من تأويل مواضع من القرآن والحديث لأبى العباس المرسى بقوله . . " أعلم أن تفسير هذه الطائفة (الصوفية) لكلام الله وكلام الرسول (ص) بالمعانى الغريبة . فذاك ليس إحالة للظاهر عن ظاهرة ، فظاهر الآية مفهوم بما دلت عليه فى عرف اللسان ، وثم إفهام باطنه تفهم عند الآية والحديث لمن فتح الله قلبه ، فهؤلاء يقرون الظواهر على ظواهرها ، ويفهمون من الله ما أفهمهم " . [1] ولسنا فى حاجة إلى الإطالة ، فقد ذكرنا بعض الجوانب والشواهد بما يخدم الغرض المطلوب فقد ظهر الغزالى من خلال منهجه فى التأويل الصوفى أنه عرف كل دقائق التعبير الصوفى والباطنى والفلسفى وعبر عنها وبها بما يمكن للباحث الصوفى المتعمق الدارك للحقائق الذوقية الكشفية أن يستخرج من معانى النصوص والأخبار ، ما يدل على إمكان شمول العقيدة وخصوبة نصوصها لتطورات الفكر الفلسفى والباطنى الذوقى ، وما يمكن أن تعتبره دليلاً على أن العقيدة الإسلامية بنصوصها ، عالمية تتسع لكل مجالات الفكر والثقافة . " وأن أصاب الغزالى

---

(١) المصدر السابق – ص ٢٦١ – انظر فى ذلك : مناقب بن عطاء الله السكندرى (على هامش – لطائف المتن للشعرانى جـ ١) المطبعة اليمنية – القاهرة ١٣٢١ هـ .

من كل شيء رزازاً ، إلا أن كل تجاربه كانت فى نطاق الفقه والكلام والفلسفة والتصوف ، كانت تجارب مفكر سنى يبحث كل حقيقة فى مختبرها فيعمل السمع والعقل والذوق " [١] " وقـد اتهمـه بعـض خصومـه بأنـه اسـتغرق فـى تصوف سلبى ، أو تأثر بتيارات الحادية إلا أنه كان فيلسوفاً صوفياً منـهجياً فى كل الجبهات " . [٢]

وليس الغزالى من يريدون انتقاص العقيدة وإبطال ظواهر نصوصـها ، " وهو بسبيل تقرير نظرية معتدلة عن التصوف السنى الأصيـل " [٣] ، لكنـه أدرك بأن ما يمكن أن يجلو وجه الحقائق ليس هو التعمق الفلسفى ، بقدر ما يكون الاستغراق الروحى الباطنى والكشفى الإلهامى ، وصرح فى معظم كتبه الخاصة والعامة ، أنه لا يقصد من كلامه أو تأويلاته بالمنهج الذوقى البـاطنى إلى رفع الظواهر مطلقاً ، لكنه كان فيلسوفاً متصوفاً ، درس كل أنواع المعارف الفلسفية والصوفية وهاجم الغلاة من كل جانب ، ولكنه كان لا بد وأن تـترك هذه التيارات أثرها فى منهجه ونتاجه .

ثالثاً :- بعض المصادر الخارجية عند الغزالى :

اتضح أن الإمام الغزالى قد يتفق أو يختلـف مـع غـيره ، فـى تفكـيره وفهمه ومصطلحاته وقد كان لكثـير مـن الأسـاليب الفلسـفية أثـر فـى نفسـه فاستخدمها فى مواضعها كلما حانت له الفرصة .

---

(١) د . على سامى النشار – نشأة الفكر الفلسفى جـ١ ص ١٠١ ، ص ١٠٢ .

(٢) د . عبد القادر محمود – الفلسفة الصوفية فـى الإسـلام – ط ١ – ص ٢١٦ دار الفكـر العربـى – القاهرة – ١٩٦٧ م .

(٣) كارداى فو – الغزالى – ص ١٨٤ ، ص ١٨٥ .

وعلى ذلك يمكن أن نقول : أن الغزالى أصاب من كل فلسـفة يقـدر مـا يؤكد فكرته ويثبت بيانه ، فى نطاق ما يلائم عقيدته الدينية .

وقد صرح جولد تسـيهر كما ذكرنـا أن الغـزالى لم يسـتطع مطلقاً أن يتحلل من ماضيه الفلسفى ، على الرغم مما له من أقوال تناقض ذلك ، وربما يرجع ذلك إلى تأثره بمذهب الأوائل . (١)

وعلى ذلك يرى الدكتور فتح الله خليف "أن الغزالى كـان ملماً بكتـب أصحاب الديانات السماوية ، كاليهودية والمسيحية ، وقد كان أكثر مـا تـأثر به الفلسفة الأفلاطونية المحدثة ، ففى الرسالة اللدنية وفى مشكاة الأنوار ، ومعـارج القدس والأحياء كثيراً ما نجد له نظيراً فى تساعيات أفلوطين ، وقد أخذ من المسيحيين واليونانيين" . (٢)

وإذا افترضنا صحة هـذه الآراء ، فإننـا نـود الإشـارة إلى بعـض هـذه المصادر الخارجية عنده :

أولاً :- حاول الغزالى أن يربط بين المصطلحـات الفلسـفية وبـين تلـك التى وردت فى النص الدينى ، على نحو يقرب بين الاثنين .

فنجده يقابل بين العقل الفعال وبين روح القدس ويعطى لهـذا العقـل وظيفة إخراج النفس من حيث كونها عاقلة بالقوة إلى أن تصير عاقلة بالفعل.

ويحـاول تأويل ما ورد فى آية النور (٣٥) من مصطلحات دينيـــة ،

---

(١) موقف أهل السنية بازاء علوم الأوائل – ضمن كتاب التراث اليونانى فى الحضـارة الإسـلامية – ص ١٣٣ .

(٢) دكتور فتح الله خليف – فلاسفة الإسلام (ابن سـينا الغـزالى – الـرازى) ص ٢١٥ ، ص ٢١٧ – دار الجامعات – ١٩٧٦ م .

بنظيرها فى الفلسفة – فنجده يقابل بين المشكاة بالنفس والزجاجة بالقوة الخيالية ، والمصباح بالعقل والزيتونة بالعقل الفعال . (١) وفى معارج القدس يناظر "المشكاة بالعقل الهيولانى ، والزجاجة واسطة خلصت لها مبادئ المعقولات ، وإن تمكنت من تحصيل المعقولات بالفكرة الصائبة فهى الشجرة، وإن بلغت درجة الملكة وحصلت لها المعقولات بالحدس فهى الزيت ، والمصباح نور على نور ، نور العقل المستفاد على نور العقل الفطرى، والنار بالعقل الفعال المفيض لأنوار المعقولات على الأنفس البشرية " . (٢)

وإذا نظرنا إلى استعمال هذه المصطلحات فى الفلسفة اليونانية ، نلاحظ أن العقل الهيولانى يمثل أحد أقسام العقل عند أرسطو ، والعقل المستفاد بالفعل يمثل القسم الثانى من أقسام العقل عند أرسطو والعقل الفعال ثالث الأقسام التى فرضها أرسطو للعقل على الإطلاق " . (٣) وقد استعمل الغزالى هذه المصطلحات فى تأويل النصوص كما ذكرنا .

ثانياً :– ظهرت الآثار الأفلاطونية المحدثة عند الغزالى فى قالب إسلامى تبدو للناظر أنها مستمدة من أحاديث السنة ، وأخص بذلك حديثاً مشهوراً وهو حديث "العقل" الذى انتشر وذاع بين الأوساط الإسلامية التى حاولت إضافة الأفكار الأفلاطونية إلى الإسلام مثل الباطنية وإخوان الصفاء والمتصوفة . وقد رأى ابن تيمية المتوفى عام ٧٢٨ هـ "أن حديث

(١) الغزالى – معراج السالكيب – ص ١٤٢ .
(٢) الغزالى – معارج القدس – ص ٦٣ .
(٣) دكتور محمد البهى – الجانب الإلهى من التفكير الإسلامى – ص ٢٩٧ .

العقل موضوع " [١] غير أن الغزالى أفسح له مجالاً فى معظم مؤلفاتـه ، ولكـن الإضافة التى نضيفها هنا ما ورد عن الغزالى فى "ميزان العمل" بعدما تحدث عن شرف العلم والعقل وروايته لحديث العقل قوله . . " وهـذا العقـل الـذى يدرك به الإنسان الأشياء يجرى مـن العقـل الأول الـذى خلقـه الله عـز وجـل مجرى النور من الشمس ، فإن هـذه العقـول عقـول بالإضافـة إلى الأشخاص وذلك مطلق من غير إضافة " . [٢]

وقد حاول من ناحية أخرى تأويل ما ورد فى الحديث "أول ما خلـق الله القلم ثم اللوح ثم الظلمة الخارجة" على اعتبـار أنـها تمثـل مـا ورد علـى لسان الحكماء أو فلاسفة اليونان إن أول ما خلـق الله : العقـل ثـم النفـس ثـم الهيولى" . [٣]

ثالثاً :– يبدو الأثر الفلسفى عند الغزالى من خـلال محاولتـه تقريـب الفلسفة إلى الدين حتى تبدو مقبولة لدى عامة الناس بصفة خاصة عندما غير أسماء المقاييس المنطقية وجعلها تتفق مع ما نطق به الشرع وصبغها بالصبغـة الدينية الشرعية ، وقد وضحنا ذلك فى (الفصـل الأول مـن هـذا البـاب) ومـا يمكن أن نأخذه فى الاعتبار أن "الغزالى" نطق بحجة مشهورة قال بها فيلون وأوغسطين من قبل ، وهى أن الفلسفة اليونانية مأخوذة عن صحف إبراهيـم وموسى تعلمها الحكماء اليونانيين وأعطوها أسماء أخرى" . [٤]

---

(١) ابن تيمية – تفسير سورة الإخلاص – ص ٦١ – تحقيق طه يوسف شاهين مكتبة أنصر السنة المحمدية – ط القاهرة بدون تاريخ .

(٢) الغزالى – ميزان العمل – ص ١٩٩ .

(٣) الغزالى – معارج القدس – ص ٢٧ .

(٤) دكتور عبد الرحمن بدوى – الغزالى ومصادره اليونانية – ص ١٣٤ – مهرجان الغزالى – نظرنا أيضـاً إلى – الغزالى – القسطاس المستقيم – ص ١٨ ط الجندى .

وقد رأى الدكتور عبد الرحمــن بـدوى "أن مـا أتـى بـه الغـزالى فـى" مشكاة الأنوار" التى أعدها أعظم كتبه مــن الناحيــة الفلسـفية مـن تفصيـلات وتحليلات ربطها بالقرآن والسنة واستنباط نتائج وأفكار ، كانت كامنــة فـى الأفلاطونية المحدثة ، واستطاع هو إبرازها وتوفيتها حقها مـن التحليـل ، وقد بـرز ذلـك مـن خـلال ربـط الغـزالى بـين نظريـة النـور فـى الأفلاطونيـة المحدثة ، وبين الآية الكريمة فى سورة النور (آية ٣٥) " [١] إلا أن الدكتـور أبو العلا عفيفى "رأى أن الغزالى لم ينتفع كثيراً بما ورد فى الفصـل الخـامس من التساع الرابع للشيخ اليونانى "أفلوطين" سوى فقـرة قصيرة تشـير إلى أن فعل الفاعل الأول هو العقل ، وأن العقل ضـوء سـائح مـن ذلـك الجوهـر كمـا يسبح ضوء الشمس على الأشياء من الشمس" . [٢]

وأرى رأى الدكتور أبو العلا عفيفى ، إذ أن الغزالى "عندما تكلـم عـن النور والفيض وغير ذلك فى تصوير عملية الخلق ، فإنه يعنـى الأنـوار التـى ترقى فى جملتها إلى نور الأنوار ومعدنها ومنبعها الأول أنوار مستعارة مـن هـذا النـور الأول ولا حقيقـة لهـا فـى ذاتـها . علـى العكـس ممـا ورد فـى الفيوضات الأفلاطونية" [٣] ، فقد رأى الغزالى "أن العقل أولى بأن يسمى نـوراً لأنه منزه عن النقائص . ويستوى عنده القريب والبعيـد ، فإنـه نمـوذج مـن نور الله تعالى ، ولا يخلو النموذج عـن محاكـاة ، وإن كـان لا يرقـى إلى ذروة المساواة . وهذا ربما هزك للتفطن لسر قوله عليه السلام "إن الله خلق آدم على

---

(١) المصدر السابق – ص ٢٣٦ .

(٢) د . أبو العلا عفيفى – مقدمة مشكاة الأنوار للغزالى – ص ١٧ .

(٣) المصدر السابق – ص ١٧ .

صورته" . [١]

ولا شك أن استخدام الغزالى للمصطلحـات الفلسـفية ومحاولتـه شـرح بعض النصـوص والأخبـار فـى ضوئـها يمكـن أن نعتـبره كمـا ذكرنـا تقريبـاً للفلسفة بقدر ما تحتمله نصوص الدين بالإضافة إلى برهنته علـى أن نصـوص الدين يمكن أن تحتوى نظريات العقل أو الفلسفة وهذا يؤكد علـى أن الغـزالى إن كان قد استعمل المصطلحات الفلسفية فإنه كان يرى فيـها معـان جديـدة ، تستفيد منها عقول الباحثين فى الفكر الإسلامى والإنسانى موضوعاً ومنهجاً.

رابعاً :- ظـهر عنـد الغـزالى اتجـاه إلى التـأويل الإشـارة خاصـة فـى الاتجاه الصوفى الباطنى ، وقد يرجع مثل هذا الاتجاه الإشارى الرمـزى فـى نظر البعض إلى أروقة أفلاطون ومذهبه المثالى وما خلف ذلك من أثر فى اتجاه كل من فيلون وأويجين بالإضافة إلى التصوف الإسلامى .

لكن ذلك لا يدعونا إلى القول بأن الغزالى تأثر قطعاً تأثراً مباشراً يمثل هذه الاتجاهات الفلسـفية . ولكـن مـا ظـهر لديـه مـن تـأويلات صوفيـة فـى المشكاة، ومعارج القدس والمصنون والرسالة اللدنية والأحيـاء وغـير ذلـك مـن رسائله الصوفية ، مما يدعو فيّه إلى الاستغراق فى أسرار الآيات ، أو كشـف أسرار تغيب عن فهم العوام مـن النـاس ، قـد يـدل علـى أن الغـزالى أصابتـه مسحات من هذه الاتجاهات الفلسفية الصوفية ، غير أنه فى تصورى لم يكن يقرر بأن مثـل هـذه الآراء أصـولاً يجـب إتباعـها ولكنـه أراد أن يقـول : أن للقرآن صوراً مختلفة وألواناً متعددة للحقيقة ، فهى بالنسبة لكل على قـــدر ما يحتمله فهمه ، ويمكن أن نعتبر ذلك نتيجة منطقية لعقليته الشمولية .

(١) الغزالى – مشكاة الأنوار – ص ٤٤ .

الفصل الثالث

منهج الغزالى بين أهل السلف والعصر الحديث

أولاً :- تمهيد :

أصبح التأويل دوياً ناضجاً فى تيارات الفكر الإسلامى ، ولا سيما فى أعقاب الحركات المذهبية ، وما كانت تثيره من جدل ونقاش حول قضايا الدين ، وتأويل نصوص الوحى .

وإذا كان التأويل قد احتل مكانة كبيرة عند أرباب المذاهب ، كأسلوب يستخدم فى صرف الألفاظ عن ظواهرها إلى معان تحتملها ، طبقاً لاتجاه كل مذهب وأصول كل فرقة ، مما أدى إلى إثارة كثير من التباغض والاختلاف بين الفرق ، إلا أن مثل ذلك لم يكن حادثاً فى عهد الرسول (ص) وكبار صحابته .

لقد حذر الرسول (ص) من ذلك فقال "يخشى على أمتى من ثلاث . . منها ظهور رجال يفسرون القرآن بما لا يقتضيه التفسير الصحيح ، وفى رواية أخرى رجال يتأولون القرآن على غير تأويله" . (١)

كما أن القضايا التى شغلت فرق المسلمين فيما بعد ، وما كان يثار حولها من جدال ونقاش ، لم تكن ظاهرة الأثر فى الرعيل الأول ، فقد حذر كل من أبى بكر وعمر بن الخطاب من الخوض فى (المتشابهات) ، أو التفسير بمجرد الرأى والهوى بل وتذكر جميع المصادر بأن عمر رضى الله عنه ضرب رجلاً يدعى " (ابن صبيغ) ، كان قد أتى إلى المدينة يسأل عن متشابه القرآن.(٢)

وإذا كان الرسول (ص) دعا لابن عباس فقال "اللهم فقهه فى الدين

---

(١) جولد تسيهر – مذاهب التفسير – ص ٨٠ .
(٢) المصدر السابق – ص ٨٠ ، الغزالى – الجام العوام – ص ٧٠ .

وعلمه التأويل "فإن المقصود هنا هو " التفسير " بعلم " فمن فسر القرآن بالرأى والهوى بغير علم فهو كفر. (١)

وجدير الذكر أن أهل السلف ، تمثلوا طريقة الرسول (ص) ، وصحابته والتابعين ، فى تناولهم لقضايا الدين وشرح نصوصه ، من أجل الكشف عن معانيها ولا تستبعد أن أهل السلف تناولوا النصوص وآيات الصفات وبحثوا فى معانيها الحقيقية المرادة ، لكنهم كفوا أنفسهم عن البحث فى كيفية الصفة التى تتحدث عنه الآية ، فلا يقال له كيف لأنه عنه مرفوع ، وقالوا فى أحاديث الصفات : تمر كما جاءت دالة على معناها من غير تأويل لها ، ومرادهم بالتأويل : التحريف المقصود الذى هو صرف اللفظ عن ظاهره ، الذى عرف بين الباطنية والجهمية المبتدعة (٢) ويضاف إليهم غلاة الصوفية والفلاسفة .

ثانياً :- التأويل بالرأى بين الغزالى والتابعين

لقد ذم أهل السلف قدماء ومحدثين منهج التأويل بالرأى ، ولا سيما إذا كان من نتائجه ، أن يفتح بابا الاختلاف والتناقض أو إتباع الهوى والنظرة الشخصية والمذهبية ، لكن التأويل بالرأى عندما يكون المقصود به الاجتهاد ، وتدبر آيات القرآن وفقه معانيه واستنباط أحكامه ، فمن الجائز أن يكون مقبولاً .

وقد تناول الإمام الغزالى هذا الجانب ، وحدد موقفه فى جواز التأويل بالرأى . ويقصد به تدبر معنى الآية ، واستنباط أحكامها ، لذلك

(١) المصدر السابق – ص ٨٠ .

(٢) ابن تيمية – الاكليل ص ٢٥ ، محمد الجليند – ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل – ص ٦٤

يرى أن الله سبحانه وتعالى ذم من تركوا تدبر القرآن ، وأضربوا عن التفكير فيه ، وأنه دعا المسلمين بعامة إلى أن يقبلوا على القرآن ويتفهموه ، وفى نص القرآن قوله تعالى "كتاب أنزلناه إليك مبارك ليدبروا آياته" سورة (ص – ٢٩) . [1]

وذهب بعض الباحثين إلى القول "أن التدبر هو التأول نفسه . ويحتج هؤلاء بأنهم فيما يذهبون إليه يستجيبون لداعى القرآن" . [2]

لكن التدبر الذى يقصده الغزالى ليس المقصود به التأويل بمجرد الرأى من أجل غرض مذهبى أو نظرة شخصية فقد استنكر أن يكون للمفسر فى الشيء رأى وإليه ميل من طبعه وهواه ، فيتأول القرآن على وفق رأيه وهواه ، ليحتج على تصحيح غرضه . ولكن الغزالى يقصد بأن يكون تدبر المعنى مبنياً على أساس من الاجتهاد الصحيح الذى يجمع بين السماع بالنقل والدراية بالعقل ، والإلمام بقواعد اللغة وأحكامها وغير ذلك .

وقد أجاز الغزالى الاجتهاد والتدبر ، والاستنباط ، لأن شرط السماع فى التفسير أو التأويل لم يكن ميسوراً لبعض الصحابة ، وجاز لكل واحد أن يستنبط من القرآن بقدر فهمه وحد عقله . [3] ولكن هذا التصريح خلق فيما بعد نوعاً من الإثارة ضد الغزالى ، فقال التوحيدى (ت ٦٥٤ هـ) أن هذا أدى فيما بعد إلى التخليط والتخبط . [4]

---

(١) الغزالى – الأحياء – جـ ١ – ص ٢٩٠ .

(٢) د . الشحات السيد زغلول – الاتجاهات الفكرية فى التفسير – ص ٨٥ .

(٣) الغزالى – الأحياء – جـ١ – ص ٢٩٠ ، ص ٢٩١ .

(٤) أبو حيان التوحيدى – البحر المحيط – جـ ص ٢٦١ – ط الحلبى بدون تاريخ .

ولا شك أن العصر الأول لم يكن خالياً مـن الاجتـهاد بـالرأى ، "فقـد أقبل بعض الناس من المسلمين بفطرتهم علـى القـرآن يعملـون نظرهـم فيـه ، عندما لم يتيسر لهم لقاء الرسول (ص) فوجد فى هذه الفترة من كان يفسر أو يتأول القرآن برأيه " [١] واجتهاده دون أن يخـل بمعـان النصـوص ومدلـولات الألفاظ ، ومن الجائز أن يكـون المـراد مـن حديـث الرسـول (ص) "مـن فسـر القرآن برأيه فأصاب فقد أخطأ "ذم الرأى المجرد للـهوى والنظـرة الشـخصية المذهبية ، وهذا هو الذى حذر منه الغزالى وكره أصحابه . [٢]

وقد بدأ أعمال الرأى يظهر منـذ فـترة مبكـرة ، ولم يقـف عنـد حـد الرواية ، بل تطرق إلى المزاوجة بـين منـهجى الروايـة والدرايـة ، أو النقـل والفـهم ، لكـن كـان محكومـاً بشـروط لا يتعداهـا المجتـهد ، وفـى العـهود المتأخرة عندما ظهرت المعارف العقلية والعلوم العملية كالطب والفلـك وعلـم الإنسان والحيوان وغير ذلك ، حاول بعض العلماء الاجتهاد فى استخراج ما يـدل على هذه المعارف والعلوم من نصوص القرآن وقد اتجه الغزالى إلى ذلـك ونبه إليه فى كتابه جواهر القرآن . [٣]

لقد كان ابن عباس وتلميذه مجاهد بن جـبر أعظـم النـاس والمسـلمين استعمالاً للرأى والاجتهاد ، فابن عباس كان إذا سئل عن شيء أخـبر بـه إن وجده فى القرآن وإن لم يكن عن الرسول (ص) أخبر به ، فـإن لم يكـن وكـان عن أبى بكر وعمر أخبر به ، فإن لم يكن قال برأيه . لكنه كان يخشى الرأى

(١) د . الشحات السيد زغلول – الاتجاهات الفكرية فى التفسير – ص ٨٥ .
(٢) الغزالى – الأحياء – جـ ١ ص ٢٩٠ ، ص ٢٩٢ .
(٣) الغزالى – جواهر القرآن – ص ٢٨ – ص ٣٠ .

فيقول : إنما هو كتاب الله وسنة رسوله [١] والمقصود بالرأى هنا إتباع الهوى، والتفسير بغير علم . ويضاف إلى ذلك أنه كان أكثر الصحابة تفسيراً لآيات الصفات ، وكان إذا مر بنص قرآنى (متشابه) يقول : أنا من الواسخين الذين يعملون تأويله . [٢]

وجدير بالذكر أن مجاهد ابن جبر قد أعطى لعقله حرية واسعة فى فهم النصوص وتدبر معانيها ، وكان إذا مر بنص يبدوا ظاهره بعيداً على الفهم ينزله على التشبيه والتمثيل . وقد نقل عنه الطبرى فى تفسيره (جامع البيان) أمثلة كثيرة ، منها تأويل مجاهد لقوله تعالى "وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها " القيامة (٢٣) أى تنتظر الثواب من ربها ، وقوله تعالى "ولقد علمتم الذين اعتدوا منكم فى السبت فقلنا لهم كونوا قردة خاسئين " البقرة (٦٥) أن قلوبهم هى التى مسخت ، ولم يمسخوا قردة ، وإنما هو مثل ضربة الله لهم كمثل الحمار يحمل أسفاراً . [٣] ثم تأول قوله تعالى "فإذا خلوا إلى شياطينهم " البقرة (١٤) بمعنى أصحابهم من المنافقين والمشركين ، وتأول (الاستواء) ، بمعنى العلو والارتفاع بقوله : استوى علا على العرش . [٤]

وقد حاول بعض المفسرين المجتهدين أمثال ابن جرير الطبرى ت (٢٥١-٣١٠هـ) أن يجمع بين جانبى الرواية والدراية أو العقل والنقل "بل

(١) د . مصطفى الصاوى الجوينى – مناهج التفسير – ص ٢٦ .
(٢) محمد رشيد رضا – المنار – جـ ٣ – ص ١٧٥ .
(٣) الطبرى – جامع البيان – جـ ١ – ص ٢٥٣ .
(٤) البخارى – الصحيح جـ ٦ (كتاب التفسير) ص ٢٢ ، جـ ٩ (كتاب التوحيد) ص ١٥١–ص١٥٢ ط الشعب بدون تاريخ .

ويعد كتابه "جامع البيان" مرجعاً عظيماً فى التفسير العقلى نظراً لما فيه من الاستنباط ، وتوجيه الأقوال معتمداً على صحة السند والبحث الحر الدقيق . " (١)

ولا شك أن مثل هذه المحاولات العقلية والاجتهاد بالرأى الذى يقوم على أساس العلم التام بالرواية الصادقة والدراية العقلية العميقة ، توافرت فى منهج الإمام الغزالى ، ويضاف إلى ذلك ، تأكيده على ضرورة الإلمام الكامل بالسماع واللغة وأحكامها وقواعدها وعدم اتباع الهوى أو التأويل لغرض مذهبى .

ثالثاً :- الإمام الغزالى وأهل السلف

١- موقف المشبهه والمعطلة من النص :

إن التشبيه والتعطيل ، اصطلاحات يدلان على مذهبين متقابلين فى عقيدة المسلمين فى ذات الله تعالى ، وهما من الزندقة والكبائر ، ومنشأ هذا أن القرآن بينما يؤكد تنزيه الله تعالى ولكنه مع ذلك يصفه فى بساطة وصفاً تشبيهياً ، فيجعل له وجهاً ويداً وعيناً ، ويتحدث عن كلامه تعالى واستوائه . (٢)

وقد أثار ذلك جدلاً عنيفاً ، لم تبرأ منه العقيدة الإسلامية على مر الأجيال وقد اجتهد أئمة هذه المذاهب فى استخراج ما يدل على مذاهبهم من النصوص أو الأخبار معولين فى ذلك على الظاهر الحسى أو عى التأويل العقلى المجازى .

---

(١) د . عبد الله محمود شحاته – القرآن والتفسير – ص ١٠٣ .

(٢) دائرة المعارف الإسلامية – جـ ٩ – مادة (التشبيه) – ص ٣١٦ .

وجدير بالذكر أن المشبهه أو المجسمة استندوا فى مذهبهم على بعض الحشويات التى أذاعت وانتشرت بين حشويه أهل السنة المحدثين . أمثال : عاصم خشيش بن أصرم المتوفى عام ٢٥٤ هـ ، فقد قال عنه الكوترى "من الثقاة فى الرواية ، قليل الباع يتخبط فى مسائل الدراية . [١]

ولا شك أن مقاتل بن سليمان (١٥٠) هـ ومن تابعه من أكبر المثلين لتيار التجسيم والتشبيه فى عهد متقدم من تاريخ التفسير الإسلامى للنصوص ، فقد اعتقد أن الله جسم ، وأنه على صورة الإنسان وله جوارح وأعضاء ، وهو مع هذا لا يشبه غيره ولا غيره يشبهه . وقد حمل قوله تعالى سورة الإخلاص "قل هو الله أحد . الله الصمد . . . " على المعنى الحرفى فقال "إنه الصمت الذى ليس بأجوف. " [٢]

بينما المقصود "بالصمد" عند السلف والخلف وجمهور اللغويين بمعنى السيد الذى يصمد إليه فى الجوائح" . [٣]

وبالإضافة إلى تعويل مقاتل وأتباعه على المعنى الحرفى فى فهم مراد النص بقدر ما يخدم أغراضهم فى التجسيم ، فإنهم أخذوا بالحشويات من الأخبار التى اعتبرها أهل السلف والمعتزلة من المدسوسات . ولذا أخذ بحديث المقام المحمود الذى شاع بين أوساط المشبهه وهو حديث موضوع ، حيث يصور الله تعالى بصورة حسية "فاله تعالى ينزل يوم القيامة على كرسيه يئط من تحته كما يئط الرحل الجديد من تضايقه ، وسعته ما بين السماء

---

(١) د . النشار — نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام — جـ ١ — ص ٦٣٨ .

(٢) المصدر السابق — ص ٦٧٥ — ص ٦٣٦ .

(٣) ابن تيمية — تفسير سورة الإخلاص — ص ٦٣ .

والأرض " إلا أن المقام المحمود الذى وعد به الله تعالى نبيه محمد (ص) يوم القيامة معناه فى عرف أهل السنة والجماعة : الشفاعة الكبرى" . (١)

وقد ظهرت تيارات التشبيه فى غضون القرن الرابع ، لدى طوائف البربهاريه ومنهم الحلمانيه ، نسبة إلى "أبى حلمان الدمشقى الصوفى "الذى صرح بحلول الله فى الأشخاص والصور الحسنة ، وأوجب هو وأتباعه السجود لها متوهمين أن الله حل فيها ، وفسر قوله تعالى (الحجر ٢٩) "فإذا سويته ونفخت فيه من روحى فأقعوا له ساجدين " ، بمعنى أن الله إنما أمر الملائكة بالسجود لآدم لأن الله حل فيه . (٢)

وكذلك طوائف السابقة نسبة إلى أبى عبد الله محمد بن أحمد بن سالم البصرى الكتوفى عام ٢٩٧ هـ وابنه أبى الحسن المتوفى عام ٣٦٠ هـ ، فقد حملوا معنى تجلى الله تعالى للخلق فى الآخرة على التشبيه ، فى صورة إنسانية بحيث يراه الخلق فى صورة "محمدى" ويتجلى فى الدنيا عياناً لأوليائه. (٣)

وقد أثر التيار التجسيمى فى عقيدة محمد بن كرام المتوفى عام ٢٥٥ هـ وقد رأى الشهر ستانى : إنه غلا فى إثبات الصفات حتى انتهى فيها إلى التشبيه ، وتأول العرشية بمعنى ، أن الله تعالى مماس للعرش ، وأن العرش مكاناً له . (٤)

---

(١) د . على سامى النشار – نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام جـ ١ – ص ٦٣٩ .

(٢) المصدر السابق – ص ٦٤٣ نظرنا أيضاً : الاسفراينى – التبصير فى الدين – ص ٧٧ تحقيق الكوثرى ، محمود الخضيرى – ط الأنوار ١٩٤٠ م .

(٣) المصدر السابق – ص ٦٤٤ .

(٤) المصدر السابق – ص ٦٤٨ .

وتجاه هذه المحـاولات الغاليـة فـى تفسـير النصـوص وحملـها علـى المعـانى التشـبيهية ظـهر اتجـاه مضـاد ، تمثـل ذلـك فـى عقيــدة القدريــة والجهمية ، وسلكوا منهجاً فى تأويل النصوص وقضايا الدين يؤدى فـى نظـر أهل السلف إلى التعطيل . وقد عرضنا لهذا الاتجاه . وخلاصة ما تريــده هنـا هو أنــهم بعـد أن قـرروا أصولهـم ذهبـوا يؤولـون مـا يعارضـها مـن آيـات ن ويكذبون ما يعارضها من آيات ، ويكذبون ما يعارضها من أحاديث فى جرأة عجيبة فـأنكروا حديـث "الرؤيـة" وطعنـوا فـى صحـة الأحـاديث ، نتيجـة لنزعتهم العقلية الغالية . (١)

٢- الاتجاه السلفى المضاد للتشبيه والتعطيل :

ظـهر الاتجـاه المضـاد لكـلا الاتجـاهين السـابقين عنـد أهـل الســنة والجماعة ، وهم علماء أهل السلف المتقدمين والمتـأخرين ، وتمثـل ذلـك فـى تناولهم للنصوص والقضايا الدينية بمنهج فـى الشـرح والتـأويل متناسـب إلى حد كبير مع عقيدتهم السنية . وكان منهجهم فيه قـائم علـى أسـاس الجمـع بين الإثبات والتنزيه ، وهو ما دعـا النـص الإلهـى إلى إتباعـه ، فـأثبتوا لله تعالى ما أثبته لنفسه من صفات ، ونفوا عنه ما نفاه عن نفسه ، وشاركهم فى هذا الاتجاه والمنهج الإمام الغزالى (بغض النظر عما ظــهر لديـه مـن نزعـات عقلية وفلسفية أو صوفية) . إذ أنه ساهم بقدر كبـير فـى تدعيـم منـهج أهـل السنة ، وضرب مثلاً رائعاً فى طريقة الجمع بـين النظـرة العقليـة للنصـوص وبين التمسك بجوانب البرهان السمعى النقلى .

---

(١) د . حمودة غرابة – ابن سينا بـين الديـن والفلسـفة – ص ٢٧ ، ص ٢٨ – دار الطباعـة القـاهرة بدون تاريخ .

وقد رأى كثير من العلماء والفقهاء ، أن موقف أهل السلف من المتشابهات هو التسليم والتفويض ، إلا أن أهل السلف فى رأيى لم يكونوا دواماً على التسليم والتفويض ، إذ أنهم كما يرى الدكتور يحى هويدى "لم نتعارض مع منهجهم السابق نظرتهم فى التأويل والحجاج ، وثبت لهم الوقوف على الحجج التى قدمها القرآن ليردوا بها على المشركين وتأويلات المسيحيين ، وكان نقاشهم موقوفاً على إقناع الخصوم بسلامة موقف القرآن من تأويلاتهم" [1] ومن ناحية أخرى ، إذا كان أهل السلف الأوائل وقفوا من الصفات موقف التسليم وقالوا : ينبغى علينا أن نتوقف فى تأويلها وعند اللفظ الوارد . "وصرح ابن حنبل : " بأن كل من عند ربنا آمنا بظاهره وصدقنا بباطنه ، ووكلنا علمه إلى الله ولسنا مكلفين بمعرفة ذلك " [2]

وبذلك يكونوا قد وقفوا من قضية التأويل موقف التسليم والتفويض ، فإن هذا الفرض لا يكون حاسماً فى تصورى .

فقد ثبت أن لى أئمة السلف مواقف عقلية كلامية ، تناولوا من خلالها نصوص الوحى بالنظر العقلى ، بمنهج فى الشرح والتأويل يتناسب مع روح الدين وقضاياه دون إخلال بالمضمون الشرعى للنص الخارجى أو الداخلى ، وبقدر يمكنهم من الرد على خصوم العقيدة .

وعلى سبيل المثال ، نجد عند الإمام الأعظم أبى حنيفة النعمان المتوفى عام ١٥٠هـ موقفين أحدهما عقلى والآخر سلفى . ففى مسألة

---

(١) د . يحى هويدى – دراسات فى علم الكلام والفلسفة الإسلامية ص ٨٣ . ط دار النهضة العربية – القاهرة ١٩٧٢ م .

(٢) المصدر السابق – ص ١٠٩ .

(الحلف باليمين) "يرى أن وجه الله وحق الله : يعنيان الذات من ناحية . ومن ناحية أخرى قد يراد بوجه الله ثوابه ، وحق الله قد يراد به طاعته . والثواب والطاعة غير الله وعلى هذا لا يجوز الحلف بوجه الله وبحق الله . وفى الفقه الأكبر يرى أبو حنيفة : أن لله يداً ووجهاً ونفساً كما ذكر تعالى فى القرآن ، وهى صفات بلا كيف ، ولا يقال يده قدرته لأن فيه إبطال لصفات الله . قيده صفته بلا كيف ، وغضبه صفته بلا كيف ورضاه صفته بلا كيف .

أن الإمام مالك بن أنس المتوفى فى عام ١٧٩هـ ، قد حذر من السؤال عن الكيفية فيما يتعلق بصفات الله تعالى . وأوجب لله تعالى ما أثبته لنفسه ونفى عنه ما نفاه عن نفسه كما يتحدث النص الإلهى وتصدقه السنة الشريفة وقوله فى مسألة الاستواء . "الاستواء معلوم والكيف مجهول ، والسؤال عنه بدعة وكل بدعة ضلالة ، وكل ضلالة فى النار" . (١)

وذهب الإمام الشافعى المتوفى عام ٢٠٤هـ : إلى القول : بأن صفات الله ليست مغايرة للذات وقرر بأن من حلف بعلم الله وأراد به معلومة ، ويقدره الله وأراد به مقدوره وبحق الله ما أوجب على عباده . فهو حلف بغير الله ولا يوجب الكفارة . وإن أراد الحلف بصفات الله تعالى فهو إذن يوجب الكفارة .

وفيما يتعلق بالإمام أحمد بن حنبل المتوفى عام ٢٤١ هـ . فهو يعد من أكبر أئمة أهل السلف تناولاً لقضايا المحكم والمتشابه ، وكان يقصد من بحث هذه القضايا بيان تهافت الفرق الناشزة عن الملة الإسلامية ومنهج أهل

---

(١) د . على سامى النشار – نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام ، جـ٤ – ص ٢٦٥ ، ص ٢٦٦ .

السنة . وقد كتب رسالة (فى الرد على الزنادقة والجهمية) . [١]

والإمام أحمد بن حنبل يبين من خلال هذه الرسالة منهجه فى التأويل . . إذ أن التأويل فى نظره هو "تأويل الكتاب بالكتاب ، والعلم هو علم الكتاب ، والسنة طريق السمع لأن تأويل الكتاب بالهوى والعقل غير مفيد" . [٢] ثم نلاحظ أن بن حنبل يقوم بتحليل آراء الزنادقة والجهمية فيما ذهبوا إليه من تأويل للمتشابهات . ثم يحاول إظهار أضاليلهم . وبغض النظر عما ورد فى رسالته من ردود على الزنادقة والجهمية وغيرهم من الحشوية والمشبهة ، من حيث أننا نعنى هنا بإظهار منهجه فى التأويل . والمواضع التى اضطر فيها إلى التأويل العقلى بالإضافة إلى تمسكه بظواهر الألفاظ والنصوص ، فيمكن أن نقول : متفقين فى ذلك مع رأى ولتر . م ياتون. أن ابن حنبل رأى من الواجب تفسير القرآن تفسيراً حرفياً (أى بما يقتضيه المعنى الظاهر للألفاظ) ، إلا أنه رأى ضرورة تعديل هذه الطريقة . فضلاً عن الحالات التى تجعل من هذا الضرب من التفسير الظاهرى مستحيلاً ، ولهذا اضطر ابن حنبل فى بعض الأحيان إلى التأويل العقلى المجازى" . [٣] وفيما يتعلق بالحديث "فقد نزع به أيضاً إلى أشد وجهات النظر تصلباً واستمساكاً وغالباً ما كان يحتم التماس يخرج من المخارج فى

(١) حقق هذه الرسالة ونشرها – د . على سامى النشار – عمار الطالبى – ضمن كتاب عقائد أهل السلف – ص ٥١ – منشأة المعارف بالإسكندرية ١٩٧١ م .

(٢) د . على سامى النشار – نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام جـ ١ – ص ٢٧٩ .

(٣) ولتر . م . يانون – أحمد بن حنبل والمحنة – ص ٢٥٤ ، ص ٢٥٥ – ترجمة عبد العزيز عبد الحق – ط الهلال – بدون تاريخ .

الحالات الشاذة " . [١] ويمكن أن تعطى بعض الأمثلة التى توضح منهج الإمام أحمد فى تناول النص والخبر النبوى وتأويل مدلولات ألفاظها ن لكى تكشف عن وجهة نظر أهل السلف فى التأويل ، واستمساكهم الشديد بظاهر النص . ونحاول مقارنة ذلك بما ظهر عند الإمام الغزالى من اتجاهات تتفق بقدر كبير مع طريقة أئمة أهل السلف .

وتمشياً مع ما رأيناه فيما سبق نجد أن الإمام أحمد بن حنبل ، لديه موقفين فى تناول النصوص وطريقة تأويلها . فالموقف الأول عنده يمثل موقف أهل السلف الذين تأولوا النصوص على الإثبات ، وكما يرى ابن تيمية "أن قراءة الآية والحديث عندهم تفسيرها وتمر كما جاءت دالة على معان ، لا تحرف ولا يلحد فيها . فقد تكلم أحمد بن حنبل على المتشابه وبين معناه وتفسيره ، بما يخالف تأويل الجهيمة وجرى فى ذلك على سنن الأئمة قبله" . [٢]

وهذا فى رأيىي يبين أن كبار أئمة أهل السلف ومنهم الإمام أحمد ، كانوا يعلمون معنى المتشابه والمحكم ، ولم يكفوا أنفسهم عن بيانه وتفسير المراد منه باتفاق مع الأئمة من غير تحريف .

وقد تبلور هذا الموقف السنى السلفى عند أبى حنبل فى : رسالته الرد على الزنادقة والجهمية" وحسبنا بعض الأمثلة ، نقتبسها من موقف الإمام ورده على تأويلات الجهمية الذين أرادوا تعطيل النصوص وصرفها عن مرادها أو تحريف الكلم عن مواضعه .

---

(١) المصدر السابق – ص ٢٥٨ .

(٢) ابن تيمية – الإكليل – فى المتشابه والتأويل – ص ٣٤ .

فالمسألة الأولى : الرؤية يوم القيامة قوله تعالى "وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة" سورة القيامة (٢٣) . . فقد أنكرت المعتزلة والجهمية جواز رؤية الله تعالى للمؤمنين فى الآخرة ، ولكن ابن حنبل يفسر هذه الآية على الإثبات بقوله . . " وجوه يومئذ ناضرة . . يعنى الحسن والبياض ، إلى ربها ناظرة . . يعنى تعاين ربها فى الجنة . أما قولهم "لا تدركه الأبصار" الآية . . فإنه يعنى فى الدنيا دون الآخرة " . [1]

ويؤيد ابن حنبل تفسيره وموقفه من النص السابق ، "بما ورد من حديث سفيان عن أبى اسحق عن عامر بن سعد فى قوله تعالى "للذين أحسنوا الحسنى وزيادة " ، قال : النظر إلى وجه الله" . [2] سورة يونس (٢٦) .

المسألة الثانية : إثبات العرشية لله تعالى ، وأن الله تعالى على العرش استوى ، وقد أحاط كل شىء بعلمه ، " وقد أنكرت الجهمية كون الله تعالى فى مكان دون مكان ، وقالوا : أنه تعالى تحت الأرض السابعة ، كما هو على العرش ولا يخلوا منه مكان ، وتلوا آية من القرآن " وهو الله ف السماوات والأرض " سورة الأنعام (٣) ، ويناقشهم الإمام أحمد ويظهر أضاليلهم ويفسر قوله تعالى "هو الله فى السماوات والأرض " بقوله : هو اله من فى السماوات واله من فى الأرض ، وهو على العرش وقد أحاط علمه بما دون العرش . ولا يخلو من علم الله مكان . فذلك قوله تعالى "لتعلموا أن الله على كل شىء قدير وأن الله قد أحاط بكل شىء علماً "سورة الطلاق آية (١٢) .

---

(١) أحمد بن حنبل – الرد على الزنادقة والجهمية – ضمن كتاب عقائد أهل السلف ص ٥٩ ، تحقيق د . على سامى النشار ، عمار الطالبى .

(٢) المصدر السابق – ص ٨٩ .

ويذهب فى تأويل قولـه تعالى "ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم " يعنى الله بعلمه . "ولا خمسة إلا هو سادسهم " يعنى الله بعلمه ؟ " ولا أدنى من ذلك ولا أكثر إلا هو معهم "يعنى يعلمه فيهم" "أينما كانوا ثم ينبئهم بما عملوا يوم القيامة إن الله بكل شىء عليم" [١] المجادلة (٧) .

وقد أكد الإمام أحمد على ضرورة تفسير القرآن بالقرآن ، وحمل اللفظ على الإثبات دون النفى أو التعطيل . وهذا هو منهج أهل السلف عموماً .

وهناك مسألة خطيرة عرفت فى تاريخ الفكر الإسلامى "بمسألة خلق القرآن" ، وكان المعتزلة والجهمية قد اجمعوا على " أن القرآن مخلوق . واستندوا فى ذلك إلى بعض النصوص والأحاديث التى رويت ، وتأولوها على غير مرادها انسياقاً وراء مذهبهم العقلى ، إلا أن الإمام أحمد كان من أعظم أئمة السلف تناولاً لهذه المسألة فعذب وذاق مرارة الاضطهاد والسجن . لكنه صمد ضد هذه التيارات العقلية ، التى تخالف مذهب أهل السنة والجماعة . وفند آراء الخصوم وردها عليهم بالدليل العقلى الذى يستند إلى الكتاب والسنة .

"فقد ادعوا (الجهمية) أن القرآن مخلوق من قبل حديث بقوله " إن القرآن يجىء فى صورة الشاب الشاحب فيأتى صاحبه فيقول : هل تعرفنى فيقول له : من أنت ؟ فيقول أنا القرآن الذى أظمأت نهارك ، وأسهرت ليلك، قال فيأتى به الله فيقول : يا رب . ويرد بن حنبل عليهم بقوله : القرآن لا يجىء إلا بمعنى أنه قد جاء من قرأ (قل هو الله أحد) قله كذا وكذا، ألا ترون أن من قرأ (قل هو الله أحد) لا يجيئه إلا بثوابه لأنه نقرأ

(١) المصدر السابق – ص ٩٣ ، ص ٩٤ ، ص ٩٥ .

القرآن فيقول : يا رب ، ويجيء ثواب القرآن فيقول يا رب ، لأن كلام الله لا يجيء ولا يتغير من حال إلى حال ، وإنما معنى أن القرآن يجيء ، إنما يجيء ثواب القرآن : يا رب " . (١)

أما الموقف الثانى : فقد اضطر الإمام أحمد إلى استخدام منهج التأويل العقلى المجازى فى بعض الأحيان وهو مضطر إلى ذلك ، وقد حكى هذا الموقف الإمام الغزالى حيث ذهب إلى القول "سمعت بعض أصحابه يقولون أنه حسم باب التأويل إلا لثلاثة ألفاظ ، قوله صلى الله عليه وسلم : "الحجر الأسود يمين الله فى الأرض" وقوله (ص) "قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الرحمن" وقوله (ص) "أنى لأجد نفس الرحمن من جانب اليمين" . ومال إلى حسم الباب لأرباب الظواهر" . (٢)

واعتبر الإمام الغزالى ذلك المنهج العقلى فى التأويل ، والذى اضطر إليه الإمام بن حنبل عندما قام البرهان عنده على استحالة ظاهر اللفظ مأخذاً عليه ، إلا أن الغزالى يهدف من وراء توضيح استخدام ابن حنبل لهذا المنهج تأكيد منهجه هو فى درجة التأويل العقلى والشبهى ، ولهذا نجده يذكر فى رسالته فيصل التفرقة " أن أبعد الناس عن التأويل أحمد بن حنبل ، وأبعد التأويلات عن الحقيقة أن نجعل الكلام مجازاً أو استعارة وهو الوجود العقلى والشبهى ، والحنبلى مضطر إليه وقائل به ، وقد سمعت الثقاة من أئمة الحنابلة ببغداد يقولون أن أحمد ابن حنبل صرح بتأويل الأحاديث (الثلاثة السابقة) ، فقال : اليمين تقبل فى العادة تقرباً لصاحبا ، والحجر الأسود

(١) المصدر السابق – ص ١٠٠ .
(٢) الغزالى – الأحياء جـ ١ – ص ١٠٣ .

يقبل تقرباً إلى الله تعالى فهو مثل اليمين لا فى ذاته ولا فى صفات ذاته ولكن فى عارض من عوارضه ، فسمى لذلك يميناً . . . وعندما استحال عنده وجود الإصبعين لله تعالى حساً . . تأوله على روح الإصبعين وهى الإصبع العقلية الروحانية ، وروح الإصبع ما يتيسر به تقليب الأشياء ". (١)

واضطر الإمام أحمد بن حنبل إلى تأويل حديث الرسول (ص) "اقرءوا البقرة وآل عمران فإنهما يجيئان يوم القيامة كأنهما غيامتان . . أو فرقان . . من طير صواف يحاجان عن صاحبهما يوم القيامة " (٢) ، " بأن المراد بالمجيء هنا هو ثوابها وقال بهذا التأويل لكى يرد دعوى المعتزلة بخلق القرآن ، فقال لهم : إذا كنتم تقولون فى الآية (البقرة ٢١٠) "هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله فى ظلل من الغمام بأن الذى يأتى أمره ، فقولوا هنا أن المراد بمجيء البقرة وآل عمران هو ثوابهما ، وليس نفس البقرة وآل عمران . ولا حجة لكم فى الحديث على أن القرآن مخلوق" . (٣)

وخلاصة ما نتوصل إليه ن أن ابن حنبل وهو الإمام السنى السلفى الملتزم بحرفية النصوص ، ودقة الرواية اضطر إلى الموازنة بين جانب النقل أو الحرفية الظاهرية للنصوص وبين البرهان العقلى المجازى ، واستخدام منهجاً فى تأويل النص أو الخبر النبوى بقدر ما يتفق مع روح العقيدة والتوفيق بين استحالة حدوث الظاهر وإمكان حدوثه .

(١) الغزالى – فيصل التفرقة – ص ١٣٦ – مجموعة القصور جـ ١ .

(٢) ورد هذا الحديث فى الترمذى – كتاب الوصايا – ١١ – ١٤ ط النازى .

(٣) محمد السيد الجليند – ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل – ص ٨٨ .

٣- الغزالى السلفى :

يقترب الإمام الغزالى من طريقة أهل السلف ، فى تناول النصوص والأخبار وقد رأى بعض المستشرقين أمثال أوليرا O'leary : أننا نستطيع أن نأخذ العقيدة الإلهية المعتدلة من الأشعرى والغزالى وآخرين . [١] بينما ذهب ماكدونالد Macdonald إلى أن الغزالى وتابعيه تشغبت أفكارهم من أصول الإسلام ، ولكن دون جمود ن ويمكن لهم تناول نصوص من القرآن بالتفسير أو التأويل ، حيث أن مثل ذلك يكون موقوفاً على عامة الناس . [٢]

وإذا أردنا أن نقارن بين منهج الغزالى وطريقة أهل السلف ، فسوف نجد أن ثمة اقتراب كبير بين الجانبين . ولا سيما فى مؤلفات الغزالى التى تمثل من خلالها طريقة أهل السلف ، وجعل النظر العقلى الخادم الأمين الذى يقف بجانب النص يؤازره ويعضده .

ففى الرسالة الوعظية ، يدعو إلى التوقف عند ظاهر النص (فيما يتعلق بالمتشابهات) فيقول : " أن أقل ما يجب على المكلف اعتقاده هو ما يترجمه قوله لا إله إلا الله محمد رسول الله ، وأن يصدق بصفات الله تعالى ، ومن يقرع سمعه شك (فيما يتعلق بالمتشابهات) ، كالاستواء والنزول . . . وغير ذلك ، فأقل الواجبات عليه ما اعتقده السلف ، فيعتقد فى القرآن القدم، ويعتقد أن الاستواء حق ، والسؤال عنه مع الاستغناء بدعة والكيفية مجهولة ، فيؤمن المكلف بجميع ما جاء به الشرع إيماناً مجملاً من غير

(١) O' leary, Delacy, Arabic thought and its plcce in History, London, 1968, P. 133.

(٢) Macdonald, Development of Muslim Iheology, London, 1903, P.; 230.

بحث عن الحقيقة والكيفية .

ويحذر الغزالى المشتغلين بدرك حقائق النصوص أنه يمتد ذلك إلى العوام خوفاً من فتح باب الجدل . الأمر الذى حذر أهل السلف منه والزجر عن البحث فيه" . (١)

وقد نبه الغزالى أيضاً على ضرورة الالتزام بطريقة أهل السلف إذ رأى أن من تقيد بقيد الشرع ومذهب أهله من غير تشبيه وتأويل ، وحسنت سريرته ، فلا ينبغى أن يشوش عليه اعتقاده بذكر التأويلات . (٢)

وبهذا الموقف السلفى الملتزم عند الغزالى ، يمكن تلخيص منهجه فى تناول (المتشابهات) كما يلى :

إذ يرى أنه من واجب المسلمين تقليد مذهب السلف وينحصر فى سبعة أمور : (٣)

أولاً :- التقديس : أى تنزيه الرب تعالى عن الجسمية وتوابعها ، فالآيات والأحاديث التى قد توهم التشبيه يجب أن لا تحمل على حرفيتها ، وليس للعامى أن يسأل عن تأويلها . بل يجب أن تحمل على معان تليق بجلال الله تعالى . والغزالى هنا يحطم تيارات التشبيه والتجسيم متفقاً مع مذهب أئمة أهل السلف .

---

(١) الغزالى – الرسالة الوعظية – ص ٥٨ ، ص ٥٩ (مجموعة القصور) ط الجندى .

(٢) د . سليمان دنيا – الحقيقة فى نظر الغزالى – ص ٩١ .

(٣) الغزالى – الجام العوام – ص ٦٣ – ص ٩٦ :

نظر فى ذلك أيضاً إلى : د . محمود قاسم – العقل والنقل فى مذهب الغزالى ص ٢٠٣ – مهرجان الغزالى بدمشق ١٩٦١ م .

ثانياً :- التصديق : بما قاله الرسول (ص) وأنه حق على الوجه الذى قاله وأراده ن وأن الألفاظ إنما أريد بها معنى يليق بجلال الله تعالى . وبذلك يحطم أيض تيارات التعطيل ويثبت أن الألفاظ الواردة فى صفات الله تعالى حق .

ثالثاً :- الاعتراف بالعجز : فيجب على من لا يقف على كنة المعانى وحقيقتها ولم يعرف تأويلها والمراد بها أن يقر بالعجز ، فالعلماء لهم حدودهم ، وما يكشف لهم قليل بالنسبة إلى ما ينطوى عنهم .

رابعاً :- السكوت عن الكلام : وذلك واجب على العوام ، لأنه بالسؤال متعرض لما لا يطيقه فقد زجر عمر بن الخطاب عن السؤال فى المتشابهات . وأنكر الرسول (ص) على قوم خاضوا فى مسألة القدر ن وقال (ص) "إنما هلك من كان قبلكم بكثرة السؤال" .

خامساً :- الإمساك عن التصرف فى ألفاظ واردة يجب على عموم الخلق الجمود على ألفاظ هذه الأخبار والإمساك عن التصرف فيها من أوجه : التفسير والتأويل والتصرف والتفريع والجمع والتصديق ، حيث أن التصرف بالترجمة أو بالجمع والتفريق يؤدى إلى فهم خاطئ لمراد الشرع .

سادساً :- كف الباطن عن التفكير أو البحث عن هذه الأمور فمعرفة الله تعالى ووحدانيته وصدق الرسول (ص) ، واليوم الآخر يجب أن يستمد من القرآن ونصوصه دون ما حاجة إلى أدلة المتكلمين البرهانية العقلية وتقاسيماتهم كقولهم "إن الأعراض حادثة وأن الجواهر لا تخلو عن الأعراض الحادثة فهى حادثة ، ثم الحادث يفتقر إلى محدث . . . الخ

سابعاً :- التسليم لأهل المعرفة فإن العامى يجب أن يعتقد أن ما انطوى عنه من معانى هذه الظواهر وأسرارها ليس منطوياً عن الرسول (ص) وكبار صحابته والأولياء والعلماء الراسخين ، وإنما انطوى عنه لقصوره ، والعامى عند الغزالى يشمل (الأديب والنحوى والمتكلم والمفسر والفقيه)

وقد أقر الغزالى أن الحق هو مذهب أهل السلف ، وما كان عليه الرسول وصحابته والتابعين والعلماء الراسخين ، وأن الخوض من جهة العوام فى التأويل والخوض من جهة العلماء بهم فيه بدعة مذمومة .

وإذا قارنا بين موقف الغزالى وأهل السلف والرعيل الأول منهم فى المتشابهات ثم أضفنا إلى ذلك أيضاً الطريقة العقلية المعتدلة والتى ظهرت عند الطرفين فمن الجائز جداً أن نضع الإمام الغزالى فى مصاف أئمة أهل السنة المجتهدين علماً وعملاً منهجاً وموضوعاً ، ومما يشفع له فى هذه القضية تأكيده الدائم فى كل فرصة تسنح له على ضرورة الجمع بين منهجى الرواية والدراية ، العقل والنقل .

ولكن على الرغم مما يلغه الغزالى من مكانه عند أهل السنة ، إلا أن بعض السلف ولا سيما المتأخرين منهم لم يكن للغزالى كثيراً من الاحترام فيما بلغه من مكانه علمية ، وعلى سبيل المثال الإمام ابن تيمية .

فإن ما ظهر لدى الغزالى من نزعات فلسفية أو صوفية بالإضافة إلى ضعفه فى (الرواية أو سند الحديث) . كانت من العوامل الأساسية فى توجيه سهام النقد واللوم المبرح من جانب بعض النصبين من السلف كابن تيمية وغيره . فقد كان الأخير كثير النقد لمذهب الأشاعرة ، خاصة الغزالى منهم ، وكان بضعة ضمن المتفلسفة والمتصوفة ، وكثيراً ما كان يبرز مدى ضعفه فى

الحديث ، كما يضعه أيضاً في عداد المتكلمين الذين يجعلون العلوم العقلية أصلاً . [١] إلا أن ابن تيمية نسى أن الإمام الغزالى شاركه فى نقد المتطرفين من الغلاة أرباب المذاهب الصوفية والباطنية والفلاسفة والمعتزلة وغيرهم . كما أن ابن تيمية عندما هاجم الأصوليين الذين أدخلوا المقاييس العقلية أو الفلسفية فى مسائل الإلهيات [٢] فإن الغزالى رأى أن الاشتغال بذلك ضرره بالأصول عظيم ولا سيما إذا امتد إلى محيط العامة من الناس .

رابعاً :- الإمام الغزالى والعصر الحديث :

قام علماء العصر الحديث بدراسات متعددة لجوانب التفكير عند الإمام الغزالى وهى دراسات لا بأس بها ، ولا أعتقد أنه قد خلى من نقد أو اتهام توجه به إليه أحد من هؤلاء ، ولا سيما علماء المدرسة المصرية الحديثة وعلى رأسهم الأستاذ الإمام محمد عبده . فقد ذهب إلى القول : بأن شيوخ التصوف يلتمسون لما لديهم من أدلة من الكتاب والسنة وسيره السلف الصالح ، ولكنهم قد يستدلون على الشيء بما لا يدل عليه من التأويلات البعيدة للآيات والأحاديث ، والأخذ بالأخبار الموضوعة الضعيفة ، ونرى عالماً كبير كالإمام الغزالى يقع فى ذلك . [٣]

لكننى أرجح أن منهج الغزالى امتد أثره عبر العصور الإسلامية وحتى عصرنا الحديث يبعث على النهضة والتجديد ويحطم أغلال القيد

---

(١) نظر فى ذلك إلى : ابن تيمية ، الفتوى الحموية – ص ١٣٩ . الرسالة التدمرية أماكن متفرقة ، تحقيق الفقى ، مجموعة التفسير أماكن متفرقة – تحقيق عبد الصمد شرف الدين ط مبماى الهند ١٩٥٤ م .

(٢) ابن تيمية – رسالة فى أصول الدين – ص ٧ . أماكن متفرقة – تحقيق محى الدين الخطيب ط السلفية ١٩٣٦ هـ .

(٣) محمد رشيد رضا تاريخ الإمام محمد عبده جـ ١ ص ١٢٥ ط المنار بمصر ١٩٣١ م .

والتقليد وبغض النظر قليلاً عن بعض الاختلافات بين الغزالى والمحدثين فى القضايا الدينية أو الأحاديث المروية فقد رأيت أن أفتح مجالاً لمعرفة بعض جوانب الأصالة أو التشابه والاختلاف بين كل من الطرفين .

إذ أن الكشف عن هذه الجوانب قد يفيد فى معرفة الحلقات الفكرية المتصلة بين أعلام الفكر الإسلامى ، وخاصة إذا علمنا أن الإمامين (الغزالى ومحمد عبده) ، تميزاً بعقلية واسعة ، وحرية فى البحث والإطلاع ، ويضاف إلى ذلك تأكيدهما على ضرورة الجمع بين الدليل النقلى والبرهان العقلى .

فقد رأى الإمام محمد عبده : أن العقل كفيل بحل ما يعترضه من مشاكل عقائدية فلم يفرط فى حق العقل ولم ينحسه قدره ، بل لقد ذهب بعض المعاصرين بأن الإمام محمد عبده قد جاوز بالعقل حده فدفع به ليقول فى حوادث المستقبل ومعارفه أقوالاً يقينية تعتبر من مشاكل العصر الحديث . [1]

ولذلك فإن الغزالى والإمام محمد عبده يلتقيان فى حد التدليل : على أن انعدام البحث والنظر الناقد يعدل انعدام الاعتقاد والإيمان ، وفى رأى كل منهما : "أن المقلد فى أصول دينه ليس بمستيقن ، وكل من ليس بمستيقن فى الأصول فهو على ريب منها ، وكل من كان كذلك فهو كافر " [2] ، إلا أن الإمام محمد عبده فى نظر الدكتور عثمان أمين "لم يكن من المتشككين فى

(١) د . سليمان دنيا – محمد عبده بين الفلاسفة والكلاميين – ص ٥ ، ص ٩ .

(٢) د . عثمان أمين – رائد الفكر العربى محمد عبده – ص ٦٠ – مكتبة النهضة المصرية القاهرة ١٩٥٥ م .

قيمة العقل ، فقد كان له بعد ثقة فـى العقـل وآثـاره فـى الديـن والأخـلاق ، وحاول تحقيق التأليف الذى طال انتظـاره بـالجمع بـين فلسـفتى ابـن سـينا والغزالى" . [1]

وعلى الرغم من التباعد الشديد بين فلسفتى ابن سـينا والغـزالى ، إلا أن الإمام محمد عبده قد تمثل المنهج العقلـى عنـد ابـن سينا ، بالإضافـة إلى أخذه منهج الغزالى الأخلاقى فى حقيقة الإيمان ، إذ أن الإمـام الغـزالى ذكـر فى مواضع متفرقة من الأحياء جـ١ والقسطاس بأن حقائق الإيمان لا يمكن أن يدركها العقل بـالعلوم الأوليـة ولا بـالعلوم المكتسـبة ، بـل يدركـها بـأنوار العلوم الشرعية التى مصدرها القرآن ، فالقرآن من العقل بمثابة نور الشـمس من العين . [2]

بينما ذهب الإمام محمد عبده فى رسالة التوحيد : "بأن الذى علينـا اعتقاده أن الدين الإسلامى دين توحيد فى العقائد لا دين تفريق فى القواعد ، العقل من أشد أعوانه ، والنقل من أقوى أركانه" . [3]

وفى تصورى أن ظروف العصر الذى نشأ فيه كل من الإمامين (الغزالى ومحمد عبده) تكـاد تكـون متقاربـة ، "فقـد كـان عصـر الإمـام الغـزالى يعـج بالمذاهب والتيارات المتضاربة ، ولكل فرقة مذهب تدافع عنه وتتعصب لـه ، وربما يرجع السبب فى ذلك إما إلى خلافات سياسية أو إلى اختلافـات دينيـة حول تفسيـــر نصــوص القرآن" [4] ، ومن ناحية أخرى فإن محاولة تأويـــل

(١) المصدر السابق – ص ٣٣٥ .
(٢) الغزالى – الأحياء – جـ ١ – ص ٩١ – القسطاس – ص ٨٠ .
(٣) الإمام محمد عبده – رسالة التوحيد – ص ١٥ .
(٤) فيكتور سعيد باسيل – منهج البحث عن المعرفة عنـد الغـزالى – ص ٨ – دار الكتـاب اللبنانيـة ببيروت بدون تاريخ .

نصوص الوحى فى ضوء الفلسفة اليونانية وغيرها من التيارات التى تأثرت بها المذاهب الإسلامية ، يدافع التوفيق بين معطيات النصوص القرآنية أو الأحاديث وبين إدراكات العقل ومتطلعاته .

وقد انقسمت مناهج المعرفة الدينية فى عصر الغزالى إلى ثلاثة [1]:

الأول : منهج عقلى مطلق يمثله الفلاسفة الذين يبسطون سلطان العقل على الدين .

الثانى : منهج عقلى مقيد : يمثله علماء الكلام .

الثالث : منهج التعاليمية (الباطنية) وقد رأوا أن العقل لا يمكن أن يصل إلى الحقائق الدينية .

ولا بد للناس من إمام معصوم يعلمهم الحق ، ومنهج الصوفية الذين يعتبرون العقل ممهداً للكشف ، ثم يسير المريد عن طريقه إلى أن يصل إلى كشف الحقائق عن طريق الإلهام والذوق .

وقد وقف الغزالى من الفلاسفة والباطنية موقف الرفض أما علماء الكلام والصوفية فقد وافقهم على ما ذهبوا إليه فى حدود التزامهم بحدود العقيدة وصيانة أركانها ونصوصها من التأويلات المنحرفة عن الملة الإسلامية، واعتقادهم أن العقل قاصر فى العلوم الإلهية ، لأنها آتية عن طريق الوحى . ويختص بمعرفة حقائقها الأنبياء والأولياء والراسخون فى العلم .

---

(١) المصدر السابق – ص ١٠ ، ص ١١ .

وفى العصر الحديث نجد مواقفاً مشابهة لذلك لدى أصحاب التجديد الدينى أمثال فيلسوف الإسلام محمد إقبال والإمام محمد عبده ، فقد ظهرت تيارات فكرية متعارضة ، ومذاهب دينية مختلفة فيما بينها حول تحديد القيمة الحقيقية من الدين والمنهج الملائم فى تناول نصوص الوحى وتفسيرها فى ضوء التطور العلمى والثقافى وملاحقة ذلك التطور مادياً وروحياً ، ومدى مرونة النصوص أو تأويلها بمنهج ملائم يراعى فيه حدود الدين وملاحقة التطور .

إن ما ذهب إليه محمد إقبال فى كتابه "تجديد التفكير الدينى فى الإسلام ". Reconstruction of Islamic Thought " بأن الحقيقة التى يكشفها العقل المحض لا قدرة لها على إشعال جذوة الإيمان الصادق ، تلك الجذوة التى يستطيع الدين وحده أن يشعلها بالإضافة إلى تصريحه بأن الإنسانية تحتاج اليوم إلى ثلاثة أمور : تأويل الكون تأويلاً روحياً ، وتحرير روح الفرد ، ووضع مبادئ إنسانية ذات أهمية عالية توجه تطور المجتمع على أساس روحى ، كما وأن تنبيهه لمواطن المباينة بين الفلسفة اليونانية والروح القرآنى فى كثير من النواحى" [١] يعتبر ذلك اتفاقاً مع ما ذهب إليه الإمام الغزالى . كما أن محمد إقبال يتفق مع الغزالى فى نقده الدقيق لمنهج المعتزلة "الذين قصروا فى رأيه ، إدراكهم الدين إلى نسق من المعانى المنطقية، وغاب عنهم أن فى ميدان المعرفة علمية أو دينية لا يمكن للفكر أن

(١) دكتور محمد كمال إبراهيم جعفر – فى الفلسفة الإسلامية (دراسة ونصوص تنشر لأول مرة) ص ٧٣ ، ص ٧٤ – مكتبة دار العلوم ١٩٧٦م – نظرنا فى ذلك إلى – محمد إقبال – تجديد التفكير الدينى فى الإسلام – ص ١٧٦ – ترجمة عباس محمود – لجنة التأليف ١٩٥٥م.

يستقل عن الواقع" . [١]

ويعتبر الإمام محمد عبده أقرب إلى عقلية الإمام الغزالى من غيره ، وكما رأى جولد تسيهر "بأن المجددين المصريين قد أصبحوا متفقين مع بعض أئمة أهل السنة (الإمام الغزالى) ، بأن أبواب الاجتهاد لم تغلق بل هى مفتوحة ولذلك فإن عقلية الإمام الغزالى هى التى تحوم حولها مدرسة المنار، كما أن عقلية الغزالى إلى جانب ابن تيمية من حيث تمسك الأخير بدقة الرواية هما أعظم من ترحب بهما مدرسة محمد عبده من الثقات " [٢]

وعلى ذلك فإن مدرسة الإمام عبده جمعت بين دفتيها النزعة المحافظة عند ابن تيمية ، وفهم الإمام الغزالى للعقيدة ، ودعوته للاجتهاد والاستنباط وفى رأى الدكتور جعفر "أن محاولات الإمام محمد عبده ومدرسته للتجديد الدينى جاءت بعد سبات طويل أعقب محاولة الإمام الغزالى" . [٣]

وجدير بالذكر أن بعض الباحثين المحدثين ادعى أن الإمام محمد عبده تأثر ببعض ما ذهب إليه الفلاسفة ، خاصة فى مسألة البعث وذلك من خلال محاولة الإمام الدفاع عن ابن سينا فى قوله بأن ما ذهب إليه ابن سينا فى مسألة البعث مجرد استنباط واستنتاج لا يعنيان شيئاً إلى جانب تصريحه بالبعث الجسمانى ، وقد استند الإمام محمد عبده فى هذا القول إلى ما ورد فى كتاب النجاة لابن سينا ، فقد قسم ابن سينا البعث إلى روحانى وجسمانى

---

(١) المصدر السابق – ص ٧٥ .

(٢) جولد تسيهر – مذاهب التفسير الإسلامى – ص ٣٥٦ ، ص ٣٥٧ .

(٣) د . كمال جعفر – فى الفلسفة الإسلامية – ص ٦٧ ، ص ٦٨ .

وقال فيهما بنص واحد "يجب أن نعلم أن المعـاد منـه مقبـول مـن الشـرع ولا طريق إلى إثباته إلا من طريـق الشـريعة ، وتصديـق خـبر النبـوة وهـو الـذى للبـدن عنـد المـوت ، وخـيرات البـدن وشـروره معلومـة لا تحتـاج إلى أن تعلم" . (١)

لكن ابن سينا لم يكن يؤمن من حقيقة بالبعث الجسمانى ، وصرح فى أكثر من موضع بأن الثواب والعقاب يوقعان على الروح دون الجسد ، ويمكـن أن نعلل موقف الإمام محمد عبده السابق بأنه : إما أن يكون تعصبـاً للمنـهج العقلى ، وإما أن لا يكون قد أحاط بمعظم ما صرح به ابن سينا فى هذه المسألة فى كتبه الأخرى (مثل الرسائل والرسالة الأضحية فى أمر المعاد) . . . الخ . وهذا ما لا نرضاه للإمام عبده .

وقد ذهب عالم آخر فى نقده لمنهج الإمام ومدرسته الحديثة إلى أنهم أعطوا عقولهم حرية واسعة ، وتأولوا بعض الحقائق الشرعية ، وعدلـوا بـها من الحقيقة إلى المجاز ، وبذلك جاروا المعتزلـة وحملـوا ألفـاظ القـرآن مـا لم يكن معهوداً من قبل ، وطعنوا فى بعض الأحاديث . (٢)

لكن الإمام محمد عبده فى تصورى لم يكن يسير على منهج الفلاسفة ولم يرض مطلقاً عن مواقفهم من قضايا العقيدة ، أضف إلى ذلـك أيضـاً المنـهج العقلى المتطرف عند المعتزلة فى "تـأويل النصـوص والقضايـا ، لكنـه أراد أن يعطى للحرية العقلية مجالاً أكبر فى فهم النصوص ودقائق معانيها ، وأيضـاً دقة التحرى فى الرواية وعدم الثقة فيما لم يقبله العقـل ويتفـق مـع مضمـون

(١) د . سليمان دنيا – محمد عبده بين الفلاسفة والكلاميين – ص ٢٢ ، ص ٢٣ .

(٢) د . محمد حسين الذهبى – التفسير والمفسرون – جـ ٣ – ص ٢١٥ .

الشرع [١] وهو يقترب فى هذه المواقف من الإمام الغزالى باستثناء ضعف الغزالى فى الحديث .

ويلتقى الإمام عبده والغزالى فى التدليل على أن بعض قضايا العقيدة فوق طور العقل البشرى .

وقد ذهب تشارلز آدمز : Charles C. Adames إلى أن الإمام محمد عبده رأى أن ما فى العقيدة من قضايا . فوق طور العقل البشرى الذى أعطاه الله للناس حتى لا يقعوا فى الخطأ أو التطرف . وبينما يعمل الدين على مساعدة العقل ، فإن العقل أيضاً يسلم بقضاياه العادلة . ومن ناحية أخرى ، فإن عقيدة الإمام محمد عبده كانت راسخة وقد أدرك بأمانة منهج البحث العلمى الحر ، وفاق فى دفاعه عن الإسلام غيره من الكتاب بهذه الروح الحرة المتسامحة . [٢]

وجدير بالذكر أن موقف الإمامين من الفرق الإسلامية لا يكاد يختلف فكل منهما رأى عدم الثقة فى مناهج هذه الفرق خاصة فى مناقشة قضايا العقيدة وتأويلها ، فالإمام محمد عبده يرى أن قوماً من المسلمين امتدت مناقشاتهم حول الصفات الإلهية وقد غالوا فى نفيها عنه . وذهبوا إلى تقرير سلطة العقل فى معرفة جميع الأحكام الدينية ما كان منها فروعاً وعيادات . ثم يذكر أن وراء هؤلاء قوم من أهل الحلول والدهريين ، طالبوا أن يحمل القرآن على ما حملوه ، وأفرطوا فى التأويل وحولوا كل عمل ظاهر

---

(١) انظر رسالة التوحيد – أماكن متفرقة .

(٢) Charles. C. Adams. Islam and Modernism In Egypt oxford university press, Humphery Milfard, London 1933. PP, 127, 142.

إلى سر باطن . وفسروا الكتاب بما يبعد عن تناول الخطاب بعد الخطأ عن الصواب ، وعرفوا بالباطنية . [١]

ويتفق الأمامان فى التدليل على أن علم الكلام يصلح أن يكون وسيلة من وسائل الدراية الذهنية والتمرينات العقلية ، ولا يصلح أن يكون وسيلة لتنشئة العقيدة وتدعيم الإيمان ، وأصلح وسيلة لذلك منهج القرآن . فقد بعد علم الكلام باستخدام المنطق الأرسطى عن هذا المنهج . وأصبح وسيلة الحجاج لدى الخاصة ممن اتصلوا بالفكر الإغريقى . والحق الذى يرشد إليه الشرع والعقل أن يذهب الناظر إلى إقامة البراهين الصحيحة على إثبات الصانع ثم منه إلى إثبات النبوات ، ويأخذ كل ما جاءت به النبوات بالتصديق والتسليم بدون فحص فيما تكنه الألفاظ ، إلا فيما يتعلق بالأعمال على قدر الطاقة ، وإن أراد التأويل لغرض ، كدفع معاند أو إقناع جاحد فلا بأس عليه ، إذا سلم برهانه من التشوش والتقليد" . [٢]

وهذا الموقف لدى الإمام محمد عبده يمثل وجهة نظر الإمام الغزالى باعتبار أن كليهما يمثل رأى أهل السنة ورجال الدين المجددين أولاً وقبل كل شىء . ومن هذا المنطلق نلاحظ مدى التناسق بين منهجيهما فى تناول النصوص بالشرح والتأويل وهما بلا شك يجمعان بين الدراية العقلية والأدلة السمعية النقلية .

إلا أننا منذ البداية يجب أن نضع فى اعتبارنا أن الإمام محمد عبده

---

(١) محمد عبده – رسالة التوحيد – ص ١٥ – ص ١٧ .

(٢) د . محمد البهى – الفكر الإسلامى الحديث – ص ١٣٨ ، ص ١٣٩ ، ص ١٤٢ دار القلم – القاهرة – ١٩٦٠ م .

كان يحتاط بدرجة كبيرة فى الرواية والحديث ، الأمر الذى دفعه إلى رد كثير من الأحاديث والروايات التى قد يشوبها ضعف أو لا تتفق مع الدراية العقلية مثالنا فى ذلك إنكاره لبعض الأحاديث الصحيحة فقد رد ما جاء من الروايات فى سحر الرسول (ص) بالإضافة إلى ذلك مجاراته لمذهب المعتزلة فرأى أن السحر لا حقيقة له (١) ، وهذا نتيجة لتعويله على الدراية العقلية فى فهم نصوص القرآن والحديث وما روى من روايات معروفة عند أهل السنة .

وإذا كنا نجد هذه الحيطة الشديدة فى التعويل على الدراية العقلية فى المنقول من الروايات والأحاديث والتى نجدها عند الإمام محمد عبده ، فإننا نفتقدها عند الإمام الغزالى وهذا باعتراف معظم الباحثين ، حيث أن الأخير كان ضعيفاً فى الحديث "واعترف هو بأن بضاعته فى الحديث فرجاه" (٢) ، إلا أن ذلك لا يمنع من وجود تقارب بين منهجيهما فى التأويل أو شرح النصوص للتعرف على دلالتها المرادة بقدر ما ويقترب من العقيدة السنية المعتدلة .

وقد ذهب تشالز . أدمز للقول "بأن التأويل لدى الإمام محمد عبده يعتمد على ما هو موجود فى التراث السلفى ، ويشبه على وجه أكثر تلك التفسيرات السلفية التى تحاول استنباط الشروح المناسبة للعبارات الصعبة ، التى لم يتوصل إلى فهمها المفسرون . هذا بالإضافة إلى أنه استعان بمعارفه

---

(١) د . محمد حسين الذهبى – التفسير والمفسرون – جـ ٣ – ص ٢٣٨ ، ص ٢٣٩ نقلاً عن تفسير المنار – جـ ١ – ص ٢٨١ ، ص ٢٨٢ – تفسير جزء عم – ص ١٨١ .

(٢) الغزالى – قانون التأويل – ص ٢٤٦ .

العلمية فى تأويل نصوص القرآن وقد أعطى أمثلة كثيرة لذلك" . [١]
وعلى هذه الأسس السابقة :

فإن منهج الإمام محمد عبده فى تناول النصوص بالشرح أو التفسير والتأويل هو ، "أن يكون القرآن أصلاً تحمل عليه المذاهب والآراء فى الدين ، لا أن تكون المذاهب أصلاً والقرآن هو الذى يحمل عليها ، ويرجع بالتأويل أو التحريف إليها ، كما جرى عليه المخذلون ، وتاه فيه الضالون . لذلك يجب أن ينظر إلى القرآن كأصل تؤخذ منه العقيدة ، ويستنبط منه الرأى". [٢]

وهذا هو منهج الإمام الغزالى وموقفه من تأويلات الفرق الإسلامية الناشزة عن المنهج السنى السلفى ، وكشف عنه فى الأحياء والجأم العوام وفيصل التفرقة . . الخ .

ومنهج التأويل عند الإمام محمد عبده ، مثل منهج الغزالى قائم على: "فهم روح القرآن ، والوقوف على معانيه دون التمسك بحرفية الكتاب، وقد أعرض الإمام عن اختراع الوجوه فى التأويل أو الأغراب والأبعاد عن مقاصد التنزيل" [٣] ، "واعتبر القرآن كله وحدة واحدة ن لا يصح الإيمان ببعضه وترك بعضه الآخر ، إذ أن فهم بعضه متوقف على فهم جميعه ، وقد رأى أن يفسر القرآن بالقرآن لا بالظن والرأى " [٤] ، وقد ذهب الإمام الغزالى إلى مثل هذا فى كتابه الأحياء جـ ١ .

ولقد كان الإمام محمد عبده "ينهض لمعارضة تأولات الظاهرية

---

(١) Charles, c. Adams, Islam and m dernism in Egypt, pp, 137, 138.

(٢) د . محمد حسين الذهبى – التفسير والمفسرون – جـ ٣ – ص ٢٢٢ – نقلاً عن – المنار جـ ١ – تفسير سورة الفاتحة ص ٥٤ .

(٣) د . عثمان أمين – رائد الفكر العربى – محمد عبده – ص ١٤٨ .

(٤) د . محمد البهى – الفكر الإسلامى الحديث – ص ١٥١ – الغزالى – الأحياء جـ ١ – ص ٢٩٠ .

والمشبهة الذين تناولوا نصوص الدين بالتفسير الحرفي – فنجده في "الحاشية على شرح التوحيد" إلى التصريح "بأنه يجب أن نفسر أي نص يوهم ظاهره التشبيه متجنبين المعنى الظاهر ، وعلينا أن نسلك أحد الطريقين : أما تفويض أمره إلى الله ، وهذا يفيد التوقف عن التأويل ، مع الاعتقاد بأن المعنى الظاهر غير مراد ، وإما أن تؤوله تأويلاً يستند إلى قرائن مقبولة ، ويراعى في ذلك قواعد اللغة وأحكامها" [١] .

كما أنه لا يجيز الطعن في إيمان "من لم يصدق بأخبار الآحاد ، إذا لم يبلغه الخبر أو عرضت له شبهة في صحته ، وهو ليس من التواتر " . [٢]

وخلاصة ذلك :

إن كلا المنهجين عند الغزالي والإمام محمد عبده يؤكدان حقيقة هامة هي :

أن النص الإلهي لا يحتوي على ما يستحيل عند العقل الصريح ، ولذا يجب أن يكون هناك تأويل صحيح لا يراعى فيه إلا الدليل القطعي ، لا الظنون الشخصية والميول المذهبية ، ويجب أن نعتقد بكل ما ورد في القرآن ما دام لا يؤدي إلى شيء يخالف العقل ، ولا يجب أن نسترسل مع بعض المفسرين في أهوائهم وتشدقهم بتصريف الألفاظ وتأويلها ، أو حملها على ما لا تحتمل .

كما وأكد كل منهما على ضرورة أن يصطحب المفسر أو المتأول للنصوص القرائن المقبولة ، التي تسوغ له ما يذهب إليه في تأويله واعتقاده . [٣]

---

(١) الإمام محمد عبده – رسالة التوحيد – ص ١٧٨ .
(٢) المصدر السابق – ص ١٧٨ .
(٣) نظرنا – المصدر السابق ص ١٧٨ ، الغزالي – الجام العوام – ص ١٠١ ، ص ١٠٦ .

الباب الثالث

منهج الإمام الغزالى فى الإلهيات وأمور الآخرة
بين التنزيل والتأويل

محتويات الباب الثالث

الفصـل الأولى

قضية الذات والصفات

أولا : مكانة القضية في الفكر الإسلامي

نالت قضية الذات والصفات قسطاً كبيراً من البحث والدراسة عند المسلمين ، على اختلاف طوائفهم ومذاهبهم ، متكلمين وفلاسفة ، صوفية وسلفية.

ولا نبالغ إذا قلنا أن معظم مناقشاتهم في هذا الصدد كانت تدور حول النصوص والأخبار التي توجب لله تعالى خصائص التنزيه والكمال اللائق بذاته تعالى ، ثم تأويل ما يعترض عقولهم من ظواهر النصوص والمتشابهات، التي قد تصف الله تعالى بصفات حسية تشبيهية .

كما أن كل فرقة إسلامية رسمت لنفسها منهجاً معيناً يميزها عن غيرها، واعتقد أصحابها أن ما لديهم من أدلة وبراهين عقلية أو نقلية هو ما يجب أن يؤخذ به ويبنى على أساسه منهج المسلمين في مناقشة القضايا أو تأويل النصوص الإلهية .

وقد تعصبت كل فرقة لمذهبها ، وحاول أصحابها أن يلتمسوا من النصوص أو الأخبار ما يؤيد منهجهم ، فما وجدوه متفقاً مع مذهبهم من النصوص استندوا إليه في حججهم ، وما وجدوه مخالفاً تأولوه بما يوافقهم ، وقد نتج عن ذلك أن اعتقدت كل فرقة إسلامية أن منهجها هو المنهج الصحيح وما خالفها باطل ويجب تبديع أصحابه أو تكفيرهم ، وتسبب عن ذلك الفرقة والاختلاف بين المسلمين .

ومن العوامل التي سببت ذلك ، عدم اتفاق الفرق الإسلامية على منهج واحد وتحديد المقصود الحقيقي من النصوص المحكمة والأخرى المتشابهة .

إذ اعتقد أئمة المذاهب أن ما يوافق منهاهجهم محكماً ، وما يخـالف ذلك متشابهاً يجب تأويله .

ولكن الحقيقة غير ذلك : فلـو كـان القـرآن محكمـاً بالكليـة لما كـان مطابقاً إلا لمذهب واحد ، لكن القرآن يتجه للخاصة والعامة معاً من النــاس . وطباع هؤلاء العامة تنبو في أكثر الأمر عن إدراك الحقائق خالصة ، فمن سمع منهم أن هناك موجودا " (الله) ليس بجسم ولا متميز ولا مشـار إليـه ظـن أن هذا عدم ونفي . فكان الأصلح أن يخاطب هذا الفريق مـن النـاس بألفـاظ دالـة على ما يناسب ما يتوهمونه ويتخيلونه . [1]

وهذه الألفاظ التي تناسب العوام في فهم الحقائق الإلهية مخلوطة بما يدل على الحق الصريح تسمى متشابهات ، فـهي ليسـت واضحـة ولكنـها في حاجة إلى التأويل والتفسير لحملها على ما تدل عليه من حقـائق صريحـة ، أما المحكمات فهي ألفاظ واضحة تدل على الحقيقة بدون حاجة إلى التعسف والإسراف في التأويل .

ولسنا في حاجة إلى بحث قضيـة المحكـم والمتشـابه في القـرآن هنـا ، ولكن نود الإشارة إلى أن معظم الآيـات المتشـابهات قـد تـدور حـول الصفـات الإلهية ، وصلة الله تعالى بالعالم والإنسان ، وكانت ولا تـزال مـن الضـروري أن تثير كثيراً من التفسير العقائدي والفلسفي فهذه الآيات دائماً باعثة للفكر وداعية لاستعمال العقل ، ومعينا للتوجيه الفلسفي " [2] لدى مفكري الإسلام قديماً وحديثاً .

(١) د. محمد يوسف موسى – القرآن والفلسفة – ص ٤١ ، ص ٤٢ دار المعارف بمصر ١٩٥٨ – نظرنا في ذلك أيضاً : محمد رشيد رضا – المنار – جـ ٣ – (المحكم والمتشابه) .
(١) المصدر السابق – ص ٤٢ ، ص ٤٣ .

وقد أشار الأستاذ الإمام محمد عبده في مستهل حديثه عن الصفات الإلهية " بأن القرآن جاء يصف الله بصفات ، وإن كانت أقرب إلى التنزيه مما وصف به في مخاطبة الأجيال السابقة ، فمن صفات البشر ما يشاركها في الاسم أو الجنس ، كالقدرة والاختيار والسمع والبصر.. وعز إليه أموراً يوجد ما يشبهها في الإنسان ، كالاستواء على العرش ، وكالوجه والعين ..الخ . ثم أفاض في القضاء السابق وفي الاختيار الممنوح للإنسان وجادل المغالين من أهل المذهبين ، ثم جاء بالوعد والوعيد على الحسنات والسيئات ، ووكل الأمر في الثواب والعقاب إلى مشيئة الله ، فاعتبار حكم العقل ، مع ورود أمثال هذه المتشابهات في النقل فسح مجالاً للناظرين خصوصاً دعوة الدين إلى التفكر في المخلوقات لم تكن محدودة بحد ولا مشروطة بشرط " . (١)

وعلى ذلك فإن ما يدور حول الله وصفاته من الأمور المتشابهة كان من الضروري أن ينبه العقول ، ويثير الفكر الديني الفلسفي ، وكان لابد أن يكون لكل من المفكرين فرداً أو طائفة تجمعهم فكرة واحدة موقف محدد منها .

فكان موقف البعض أن استوحى من القرآن مذهبه ، ويمثل هؤلاء أهل السنة والمجسمة ، أما البعض الأخر فكان موقفهم يمثل رأياً أو مذهباً اشترك في تكوينه التفكير الحر وما وصل إليهم من تراث اليونان ، والتمسوا لهم السند والدليل من القرآن ، ويمثل هؤلاء في تصوري المعتزلة والفلاسفة . ومن اتجه اتجاهاً عقلياً عند المسلمين من أرباب المذاهب الأخرى وذلك بتأويل

---

(١) الإمام محمد عبده – رسالة التوحيد ص ٨ .

ما يحتمل وجوهاً مختلفة من الآيات على ما يتفق مع مذاهبهم . [1]

جاء القرآن بآيات تثبت لله تعالى صفات أحدها تسمى صفات ذاتيـة . كالعلم والقدرة والإرادة والحياه والسمع والبصر والكـلام ، وثانيـها : تسمى خبرية : وهي حـين تؤخذ بظاهرها تدل على أن لله تعالى وجها ويدين وعينين ، ووجهة هي السماء ، ومكاناً وهو العرش وغير ذلك مما قد يوهم التشبيه والتجسيم وجواز الانتقال والحركـة والمجيء والنزول والإتيان ، ومنها ما يصرح بأن الله تعالى لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار .

ومنها ما يصلح أن يدل على أنه تعالى يرى في الحياة الأخروية وتواترت الأحاديث في إثبات ذلك . وثالثهما : وهي تسمى الصفات الفعلية : صفات الفعل كالخالق الرازق والمريد المعز المذل المبدع الصانع المحي المميت ..... الخ .

وقد اختلفت الفرق الإسلامية اختلافات كبيرة في طريقة إثبات هذه الصفات واتخذت كل منها منهجا محدداً في تناول ما ورد فيها من نصوص، وتأويلها بما يؤدي إلى إيجاد تصور مناسب للعلاقة بين ظواهر الصفات وأنواعها المتعددة وبين ما يجب في حق الذات الإلهية المقدسة عن التشبيه والكثرة .

ولسنا في حاجة إلى الإفاضة في شرح موقف الفرق الإسلامية من الصفات وصلتها بالذات [2] .

ولكنني أود أن أشير إلى مكانة هذه القضية في الفكر الإسلامي

(١) د. محمد يوسف موسى – القرآن والفلسفة – ص ٤٥ .

(٢) انظر : الباب الأول (الفصل الثاني) .

وبصفــة خاصة عند أكبر الفرق الإسلامية ، وذلك من خلال وجهة نظـر كـل منهـا باختصار ، تمهيداً لبحث منهج الإمام الغزالي في مناقشة هذه القضية .

فإذا بحثنا موقف أهل السلف كما يذكر بن خلـدون نجدهـم " غلبـوا أدلة التنزيه لكثرتها ووضوح دلالاتها ، وعلموا استحالة التشـبيه ، وقضـوا بأن هذه الآيات من كـلام الله ، فآمنوا بـها ولم يتعرضـوا لمعناهـا ببحـث ولا تأويل " [١] يقصد التعسف أو الإسراف .

بينما ذهب فريق أخر من رجال السلف كما يـرى الشـهر ستانى إلى تأويل النصوص على وجه يحتمل اللفظ مثـل تـأويل " اليـد" بـالقدرة [٢] ومـن جمهور السلف أيضاً من توقف في التأويل ، " وقال عرفنا بمقتضـى العقـل أن الله تعالى ليس كمثله شئ ولا يشبه شيئا ً مـن المخلوقـات ، ولا يشـبه شـيئاً منها ، وصرحوا " بأننا لسنا مكلفين بمعرفة تأويلها " . ومن هؤلاء الإمــام مالك وابن حنبل . [٣]

فرجال السلف نظروا في القضيـة ، وأحسـوا بخطـورة الخـوض فيـها بتأويل أو تصريــف ، ومـن ناحيـة أخـرى " رأوا أن مـا ورد في الصفـات مـن مصطلحات غامضة، فإن تأويل معانيها لا يعرفه إلا الله فقط ، ويجب التوقف عن مناقشتها " . [٤]

ولكن القضية اتسع نطاقها ، وتعقدت أكثر عندمـا تناولهـا بـالبحث والمناقشة بعض المتحررين في الفكر الذين أعطوا أهمية كبيرة للأدلـة العقليـة

---

(١) ابن خلدون – المقدمة – ص ٤٦٣ .

(٢) د. محمد يوسف موسى – القرآن والفلسفة ص ٤٥ .

(٣) المصدر السابق – ص ٤٦ .

(٤) Encylopaedi Of Religion And Ethics , V ,6 ,P , 299 .

في مناهجهم وأخص بذلك (علماء الكلام) . ومن شاركهم على نطاق أوسع مـن فلاسفة الإسلام . فالمعتزلة كان لديهم فهم خاص لذات الله تعالى ، الأمر الذي أدي بهم إلى تأويل جميع النصوص الواردة في الصفات تـأويلاً مطلقاً ، ممـا أدى إلى نفيها ، طبقاً لمنهجهم العقلي " وعموا التنزيه في أي أسلوب ، فقضوا بنفي صفات المعاني، ونفي السمع والبصر والكلام ، لما يؤدي إثبـات ذلـك إلى تعدد القدماء ، وحيث أن الأخيرة عوارض للأجسام " . [1]

أما علاقـة الـذات بالصفـات عندهـم : " فليسـت الصفـات حقيقـة في الـذات، ومتميزة عنها ، بل هي الذات نفسها ، تعبر عنـها تـارة بصفـة وتارة بصفة أخرى . [2]

الصفات الخبريـة ، فقـد تناولهـا المعتزلـة بالتـأويل ، فصرفوهـا إلى معان مجازية وساعدهم في ذلك مرونة اللغة العربية ، واحتمال اللفظ لأكـثر من معنى " فقد رأوا أن ما ورد من تعبيرات في النص " اليد والإصبـع " إنمـا تدل على قدرته تعالى وهكذا في بقية الصفات ، أمـا الأشـاعرة فقـد رأوا أن في الصفات الإلهية ليست هي الذات ولكنها غير الـذات . ومثـل هـذه الطريقـة يمنع أي مقابلة بـين الله والمخلوقـات ، وقـد دار معظـم الجـدل حـول صفـتي الإرادة والكلام . [3]

وإذا كان المعتزلة ومن شاركهم من الفلاسفة نفوا الصفات فردوهـا إلى الذات فإن الأشاعرة أثبتوا الصفات الذاتية ، وبينـوا بالأدلـة العقليـة لا هـي

(١) ابن خلدون – المقدمة – ص ٤٦٥ .
(٢) د. النشار ، عصام الدين محمد علي – فرق وطبقات المعتزلة – ص١٣٦ وما بعدها دار المطبوعات الجامعية – ١٩٧٢ .
(٣) Lbid , P.302

الذات ولكنها صفات قائمة بالذات قديمة قدمها ، أما صفات الأفعال فهي حادثة بحدوث المخلوقات وما ورد من متشابهات تتحدث عن إثبات صفات الله " خبرية " كالوجه واليدين والاستواء والمجيء ...الخ فأوجبوا تأويلها إلى معان تحتملها الألفاظ . وتقضي إلى التنزيه عن صفات الجسمية أو التشبيه، وهو ما أدى إلى منهج المجسمة حين أخذوا بظواهر النصوص .

وإذا كانت قضية الذات والصفات شغلت جانباً كبيراً من دراسات المسلمين العقلية قديماً وحديثاً على اختلاف مذاهبهم ، فإنها أيضاً شغلت جانباً من جوانب الاتجاه الديني في التصوف الإسلامي ، فقد اعتنى الصوفية بدراسة مسألة الألوهية ، وتصورهم للعلاقة بين الذات والصفات ، ووجدت تلك الدراسة بين أهل التصوف السني الذين يجمعون في منهجهم بين الظاهر والباطن . فذهب الدكتور كمال جعفر إلى " أن سهل بن عبد الله التستري المتوفي عام ٢٨٣ هـ . جمع بين جانبي " التنزيه والتشبيه " وحدد مفهوم لكل منهما ، ففرق بين صفات الذات وصفات الفعل ، ورأى أنه بواسطة هذه التفرقة يمكن تفسير وجود علاقة بين الله وخلقه ، وعلى ذلك تصور الله تعالى في ضوء التنزيه : الذي يبعد بالإله عما لا يليق ، وفي ضوء التشبيه الذي يفهم منه إثبات الصفات الإيجابية لله تعالى، وتحقيق فعالية في الوجود في ضوء المصطلحات الإنسانية التي لا يملك العقل البشري سواها . (١)

وعلى آية وجهة يمكن لي أن أرى أن قضية الذات والصفات الإلهية شغلت معظم عقول المفكرين في مختلف العصور ، سواء في العقائد السماوية السابقة على الإسلام أو في عصور الإسلام المزدهرة . وظهرت أمثال هذه

---

(١) د. محمد كمال جعفر – في الدين المقارن – ص ١٩٤ .

الدراسات والأبحاث المتعمقة في العقيدة الإسلامية ، وتناولها عقول المسلمين علـى اختـلاف طبقاتـهم : متكلمـين وفلاسـفة ، صوفيـة وسـلفية ، مرجئـة وخـوارج ، إلا أنـه لم يكـن هنـاك اتفـاق حيـث وجـد اختـلاف في المنـهج أو المذاهب .

وهنا نتساءل : كيف استطاع الإمام الغزالي أن يخوض في أعمـاق هـذه القضية الصعبة والخطيرة ؟ وهل استطاع أن يصل إلى نتائج فيها ؟

وكيف استطاع الاستفادة من منهجه وقانونه في التأويل ؟

وإذا كان ذلك كذلك فما هي أوجه الشبه والاختـلاف بـين مـا توصـل إليه وبين ما توصل إليه غيره ؟

نبدأ أولاً في بيان عقيدة التوحيد عند الإمام الغزالي .

ثانيا : عقيدة التوحيد عند الإمام الغزالي

يمكن ترجمة هذه العقيدة عند الإمام الغزالي من ناحيتين :

(١) : **أدلته على وجود الله ووحدانيته .**

(٢) : **إثبات لذات الله وصفاته .**

وذلك تمهيداً لمعرفة منهج الغزالي في تـأويل الصفـات الإلهيـة ، ومـا توصل إليه من نتائج قد تتفق أو تختلف مع غيره .

(١) : أدلته على وجود الله ووحدانيته .

يبدأ الغزالي في الاستدلال على وجود الله تعالى ووحدانيته بطريقتين: طريق الاستدلال العقلي بالنظر في آياته تعالى في خلقه للعالم والمخلوقات ، أو الصنعة تدل بالضرورة على الصانع ، لذا يصـرح في الإحيـاء " إن هـذا الأمـر العجيب والترتيب المحكـم لا يسـتغني عـن صـانع يديـره ، وفـاعل يحكمـه

ويقدره ، بل تكاد خطرة النفوس تشهد بكونها مقهورة تحت تسخيره ومصرفة بمقتضى تدبيره " . (١)

ويرى الغزالي أن هذه الطريقة هي طريقة العلماء الراسخون ، وينتهج الغزالي منهج علماء الكلام ، واتضح هذا في : الأحياء والاقتصاد والأربعون في علوم الدين ولا شك أن الغزالي يتفق مع المعتزلة والأشاعرة والفلاسفة أيضاً في تلك القضية الكبرى وهو أن " الإيمان بوجود الله لا يكون إلا باستخدام العقل والاعتماد عليه " (٢) ، بالإضافة إلى الشواهد الشرعية القرآنية . إذ أن العقل يزكي الشرع .

وجدير بالذكر أن الإمام الغزالي وهو يجمع في منهجه بين أدلة العقل والنقل كغيره من المتكلمين فإنه يتميز بذلك عن أهل الظاهر ، " فقد قرروا أن العقل لا دخل له في الإيمان بأصل العقائد جميعها أي (بوجود الله) ، بل أن ذلك في رأيهم ، يرجع إلى الوحي وحده ، كذلك رأوا ضرورة التزام النصوص دون محاولة تأويلها . ومن العبث أن نشغل أنفسنا بتلك الآيات التي توهم التشبيه والتجسيم ". (٣)

وعلى الرغم من إيمان الغزالي المطلق بفطرة الإنسان وشواهد القرآن ، أو الأدلة الشرعية النقلية المستوحاة من الكتاب والسنة ، وهو الطريق الثاني لإثبات وجود الله تعالى ووحدانيته تعالى ، إلا أنه كمتكلم لا يمنع من الإقتداء

---

(١) الغزالي – الأحياء – جـ ١ – ص ٩٣ .

(٢) د. محمود قاسم – نقد مدارس علم الكلام (مقدمة مناهج الأدلة في عقائد الله لابن رشد – ص ١١ – مكتبة الأنجلو المصرية- القاهرة ١٩٥٥ م .

(٣) المصدر السابق – ص ١١ .

بالعلماء النظار في إثبات هذه القضية والبرهنة عليها عقلاً .

وقد أفاض الغزالي في ذلك ، مـن خـلال كتبـه أو رسـائله الـتي تمـت بصلة إلى علم أصول العقيدة ويمكن أن نسـتمد منـها بعـض الأمثلـة بقـدر مـا يخدم الغرض المطلوب .

فمن حيث إثبات وجود الله : يستخدم الغزالي دليل الحدوث : فيقول " إن الحادث لا يستغني في حدوثه عن سبب يحدثه ، والعالم حادث ، فإذن لا يستغنى في حدوثه عن السبب ، وحدوث العالم يرجع إلى أن الأجسام التي يشتمل عليها العالم تخضع للتغير والسكون ، وهما متعاقبان وتعاقبهما لابد أن يكون حادثا ً لأن التسلســل في الحركـات سيستمر إلى مـالا نهايـة وهـذا محال " [1] وهذا الدليل يستند في مجمله إلى تسلسل العلل والمعلولات . [2]

ويبرهن الغزالي على قدم الله تعالى " فليس لوجوده أول ، بل هو أول كل شئ ، فلو كان حادثا ً ولم يكن قديما ً لافتقـر هـو أيضـا ً إلى محـدث ، وافتقر محدثه إلى محدث وتسلسل ذلك إلى مالا نهاية فلابد مـن الانتـهاء إلى محـدث قديـم لا يجـوز عليـه العـدم لثبـوت قدمـه ، فـهو الأول والآخـــر ، والظاهر والباطن . وهو صانع العالم ومبدعه .

والله تعالى ليس بجوهر يتحـيز ، بـل يتعـال ويتقـدس عـن مناسـبة الحيز ، لأنه تعالى لو كان كذلك لكان حادثا ، وهذا باطل . والله تعـالى ليـس بجسم مؤلف من جواهر وإذا بطل ذلك ، بطل كونه جسـماً ، كمـا أنـه تعـالى ليس بعرض قـائم أو حـال بجسـم وهـو تعـالى مـنزه الـذات عـن الاختصـاص

(١) الغزالي الأحياء – جـ ١ – ص ١٠٥ .

(٢) د. محمد علي أبو ريان – تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام – ص ٣٧٩ .

بالجهات ، وعن الصورة ، وعن المقدار فأما رفع الأيدي بالدعاء إلى السماء فهو لأنها قبلة الدعاء ، وفي ذلك إشارة إلى ما هو وصف للمدعو من الجلال والكبرياء ، فإنه تعالى فوق كل موجود بالقهر والاستيلاء .

والله تعالى مستوي على العرش بالمعنى الذي أراده تعالى بالاستواء إلى السماء حيث قال تعالى (سورة فصلت ١١) " ثم استوى إلى السماء وهي دخان" وليس ذلك إلا بطريق القهر والاستيلاء .

ولا يلزم من معنى الاستواء غير ذلك في رأي الغزالي . لأنه لو حمل على الاستقرار والسكن لزم منه كون ألم تكن جسماً ماساً للعرش أما مثله ، أو أكبر منه أو أصغر وذلك محال " . [1]

وقد استند الإمام الغزالي في هذا التأويل على أساس " أن أهل الحق ذهبوا إليه ، كما أن أهل الباطن اضطروا إلى تأويل (المعية) قوله تعالى (الحديد ٤) " وهو معكم أينما كنتم " بالإحاطة والعلم . وقول الرسول (ص) "قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الرحمن " بالقدرة والقهر ، وحمل قول الرسول (ص) " الحجر الأسود يمين الله في الأرض " على التشريف والإكرام،لأنه لو ترك على ظاهره للزم منه محال . فكذا الاستواء .

كما أن الله تعالى مع كونه منزهاً عن الصورة والمقدار ، فهو مرئي بالأعين والأبصار في الدار الآخرة ويستعين الغزالي في ذلك بالدليل النقلي قوله تعالى " وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة " ، ولا يرى في الدنيا لقوله تعالى (الأنعام ١٠٣) " لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار " وقوله لموسى " لن تراني " [1] سورة الأعراف ١٤٣ .

---

(١) الغزالي – الأحياء – جـ ١ – ص ١٠٦ و ص ١٠٧

وجدير بالذكر أن الغزالي ، يرفض جميع الحجج التي أقامتها المعتزلة على استحالة الرؤية ، وهو كمتكلم سني أشعري يرى أن من الضروري أن نأخذ بظاهر النص في هذه المسألة " إذ أن إجراء آية الرؤية على الظاهر فهو مؤد إلى المحال فإن الرؤية نوع كشف وعلم إلا أنه أتم وأوضح من العلم ، فإذا جاز تعلق العلم به وليس في جهة جاز تعلق الرؤية به وليس بجهة ، وكما يجوز أن يرى الله تعالى الخلق وليس في مقابلتهم جاز أن يراه الخلق من غير مقابلة ، وكما جاز أن يعلم من غير كيفية وصورة جاز أن يرى كذلك " [٢]

وقد استطاع الغزالي بهذا التأويل الذي يقضي إلى إثبات النص الشرعي أن يتخلص من الصعوبات التي واجهت غيره من المتكلمين ولا سيما المعتزلة . [٣]

أما أدلة الغزالي على وحدانية الله تعالى ، فانه مثل سائر المتكلمين معتزلة أو أشاعرة يستخدم دليلاً عقلياً يسمى عندهم بدليل التمانع " وهو دليل جدلي ومبني على ما جاء في كتاب الله تعالى قوله (الأنبياء ٢٢) " لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا " وقد رفض ابن رشد هذا الدليل ، ورأى أن دقة صنع العالم دليل على وجود إله واحد " [٤]

وبيان هذا الدليل عند الغزالي : " أنه لو كان اثنين وأراد أحدهما

---

(١) المصدر السابق – ص ١٠٧ .

(٢) المصدر السابق ص ١٠٧ .

(٣) د. محمد يوسف موسى – القرآن والفلسفة – ص ٩٨ .

(٤) ابن رشد – مناهج الأدلة – ص ١٦٥ – تحقيق د. محمود قاسم .

أمراً فإن الثاني إن كان مضطراً إلى مساعدته كان هذا الثاني مقهوراً عاجزاً ولم يكن إلهاً قادراً ، وإن كان قادراً على مخالفته ومدافعته كان الثاني قوياً وقاهراً والأول ضعيفاً قاصراً ولم يكن إلهاً قادراً "[1]

هذا هو ا لطريق الأول : العقلي الاستدلالى على وجود الله ووحدانيته أما الطريق الثاني في الاستدلال على وجوده تعالى فهو الطريق النقلي الشرعي وهو كما يرى الغزالي " طريق الاعتبار ، لما ارشد إليه القرآن ، فليس بعد بيان الله سبحانه بيان " [2]

وفي هذا الدليل يجمع الغزالي نصوص قرآنية وأحاديث نبوية ، وكما عرفنا من منهجه يجمع بين الدليلين العقلي والنقلي ، وتحقيق الانسجام والتوفيق بين الدليلين .

ويمكن أن نضيف إلى الدليلين دليل ثالث : وهو دليل المعرفة المباشرة بالله تعالى ، وهو المتضمن في الطريق الذوقي الصوفي .فالإمام الغزالي بعد خوضه الطريق الصوفي في مراحل تطوره الفكري العقائدي : اتضح له أن هؤلاء الصوفية العارفون بالله هم الأقوياء الذين يستدلون به على غيره أما الضعفاء فهم الذين يستدلون بالمخلوقات على وجود الخالق ، فيعرفون الأفعال ويترقون منها إلى الفاعل . وهؤلاء العارفون هم : الصديقون أصحاب المشاهدة العيانية " . [3]

وإذا كان موقف الغزالي السالف يمثل النظرة السنية عنده ، إلا أن

---

(١) الغزالي – الأحياء – جـ١ ص ١٠٨ .

(٢) الغزالي – الأحياء – جـ ١ ص ١٠٥

(٣) د. أبو ريان – تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام ص ٣٨٠ – الغزالي – الاحياء جـ ١ .

الموقف الثاني : " الأفلوطيني " في رأي د.أبو ريان ، " والذي يعرضه في "مشكاة الأنوار" يتضمن اتجاهات لا تتفق مع موقفه السني المسلم ، وخصوصاً إلى إشارته إلى " نظرية المطاع" مما يقدح في صحة نسبة كتاب المشكاة إلى الغزالي " [١]

ولكنني أرى أن الغزالي : إذا كان قد اتجه في (المشكاة[٢]) إلى التوحيد المطلق فجعل من الله تعالى مبدعاً لعالم لا حقيقة له في ذاته ، إذ الوجود الحق وحده ،وأنه تعالى هو النور الحق الذي يتدرج من قمة الوجود إلى أدنى مراحله وأن الأنوار مقتبسة من جملة أنواره تعالى وأن ما عداه فهو ظلمة ، فإن هذا التوحيد يعبر عن وحدة الشهود لا وحدة الوجود ، وهو ما يشاهده أرباب المشاهدات العيانية ، العارفون به تعالى .

وإذا كان الاتجاه عند الغزالي يقترب من الاتجاه الأفلوطيني) من قريب أو من بعيد ، إلا أنه لم يبعده عن الإيمان السني ، وإنما أراد أن يفتح باباً أخرا لمعرفة الله وتوحيده ، ويكون ذلك مبنياً على الطريق المباشر ، وهو طريق التصوف السني ، وهو بذلك أراد أن يحل مشكلة التوحيد المطلق الذي يبني على المعرفة المباشرة بما يؤدي إلى تأكيد وحدة الشهود لا وحدة الوجود ، التي سقط فيها كثير من الصوفية السابقين واللاحقين .

وقد أراد الغزالي " بنظرية المطاع " أن يحل مشكلة أخرى طال الجدل حولها واختلفت فيها الفرق الإسلامية ، أعنى بذلك " نظرية الأمر الإلهي" وقد تناولها الأشاعرة بالبحث إلا أنهم بنوا مناقشاتهم على المنهج العقلي

---

(١) المصدر السابق ص ٣٨٠ .

(٢) الغزالي المشكاة – الفصل الأول .

الاستدلالى . وهو طريقة المتكلمين ، وهنا أراد الغزالي أن يحل هذه المشكلة بالطريق الصوفية لسنا بحاجة إلى الإطالة في تفصيل هذه النظرية ، فسوف نتناولها بالتفصيل من خلال الفصل القادم .

ولنا أن نشير فقط إلى ما تدل عليه هذه النظرية من حقيقة التوحيد عند الغزالي فمن خلال " نظرية المطاع " يثبت الغزالي لله صفة الوحدانية المحضة والتنزيه المطلق . فالرأى الذى يرتضيه الغزالى " هو الرأى الذى يقول به "الواصلون وهو أن "المطاع" على الحقيقة هو "الأمر الإلهى" الذى ورد ذكره فى قوله تعالى (الأعراف ٥٤) "الإله الخلق والأمر" فهو ليس ملكاً ولا عقلاً ، ولا هو الله نفسه ولا هو شيء من العالم ، بل هو واسطة بين الله والعالم ، نعمل الإرادة الإلهية عن طريقه . ونسبة هذا المطاع إلى الوجود الحق "الله" نسبة الشمس إلى النور المحض" . [1]

وعلى ذلك فإن الغزالى يأخذ برأى الواصلين "وهو أن المطاع شيء غير الذات الإلهية ، متصف بصفات تتنافى الوحدانية والكمال البالغ" . [2]

فمبدأ التوحيد الذى نستخلصه من نظرية المطاع هنا : هو إقرار الغزالى بأن المطاع "وهو الأمر الإلهى" موصوف بصفة تنافى الوحدانية المحضة حيث أنه مبدأ الكثرة والتعدد فى الوجود ن أما الوحدانية المحضة لا تعدد فيها وهى من صفات الله وحده . وعن طريق ذلك يتوجه الواصلون : من الذى يحرك السماوات ومن الذى أمر بتحريكها إلى الذى قطر السماوات . فعن طريق معرفة الأمر الإلهى يصل الواصلون إلى الله . [3]

---

(١) د . أبو العلا عفيفي – تحليل نقدى لرسالة المشكاة ص ٢٤ – ص ٢٥ .
(٢) الغزالى – مشكاة الأنوار – ص ٤٨ تحقيق مصطفى أبو العلا – مجموعة القصور جـ ٢ – ط الجندى – بدون تاريخ .
(٣) د . أبو العلا عفيفى – المصدر السابق – ص ٢٥ – ص ٢٦ .

ومما سبق يتضح أن الغزالى وهو بسبيل إثبات وجـود الله ووحدانيتـه سلك طريق العقل وطريـق الشـرع وجمـع بينـهما ثـم اسـتعان أخـيراً بمنـهج التصوف ، وهو طريق الواصلين . وهو لا يقل فى "أهميته عن الطريقين العقل والنقل ، وما كان فى تصوره أكثر صدقاً وتعبيراً وقبولاً فى النفس عـن طريـق العقل .

ثانياً :- إثبات الصفات والأفعال لله تعالى :

نود أن نشير إلى عقيدة الإمام الغـزالي في الصفـات الإلهيـة ، وكيفيـة إثباتها لله تعالى عقلاً وشرعاً ، ثم نشير أيضاً إلى أوجــه التشـابه والاختـلاف بينه وبين غيره من المتكلمين والفلاسفة وأهل الســلف وغـيرهم ، ثـم تنـاول بعد ذلك : منهج الغزالي في تأويل هذه الصفات بأنواعها . وكيف اســتطاع أن يربط بينها وبين الذات ؟ وهل استطاع أن يصل إلى نتائج فيها ؟

دارت معظم أبحاث الغزالي ورسائله حول الصفات الإلهية وعلاقتـها بالذات وهذا لا يدع مجالاً للشـك في أهميـة هـذه القضيـة عنـده ، بـل تتضـح أهميتها أكثر عندما نلاحظ أنه سلك منـهجاً في تـأويل النصـوص والأحـاديث الواردة فيها وطبقه تطبيقاً دقيقاً لإثباتها وتأكيدها بما يتفق مع تنزيه الذات الإلهية عن المماثلة والمشابهة وهو بذلك يختلف عن غـيره مـن المتكلمـين ولا سيما المعتزلة .

ولا يختلف الغزالي في ذلك كثيراً عـن أئمـة الأشـاعرة ، وفي تصـوري كمــا هو في تصور الباحثين " يلتزم بالموقف الأشعري فيما يختص بالصفـات الإلهية وعلاقتها بالذات " [(١)] .

(١) د. أبو ريان – تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام – ص ٣٨١ .

وهذه الصفات : ثبوتية زائدة على الذات قائمة بـها ، وهـي سـبع : العلم – الحياة – القدرة – الإرادة – السمع – البصر – الكـلام . " فـالله عـالم بعلم قادر بقدره ، مريد بإرادة ، متكلم بكلام ، سميع بسمع ، بصير ببصـر حي بحياة . وله هذه الأوصاف من هذه الصفات القديمة. وقول القـائل عـالم بلا علم ، كقوله غني بلا مال . وعلم بلا عالم وعـالم بـلا معلـوم . فـإن العلـم والمعلوم والعالم متلازمة . وهذه الثلاثة متلازمة في العقل " . (١)

وهذه الصفات عند الغزالي كما هي عند الأشاعرة " ليست متميزة عـن الذات ، فلا يقال أنها غـير الله كمـا أنـها ليسـت الله (لأن الله ذات وصفـات) وكأن الصفات بعض والله كل . وكل بعض فليس غـير الكـل ، ولا هـو بعينـه الكل " (٢) .

وإذا كان هذا هو موقف متكلمي أهل السنة والجماعة ، فإن المعتزلـة وشاركهم في ذلك الفلاسفة ، اختلفوا عنهم في بحث هذه القضية مـن البدايـة إلى النهاية . ونشير إلى ذلك بما صرح به الغزالي ، حيث قال " أمـا المعتزلـة والفلاسفة ، فقد ذهبوا إلى إنكار ذلـك وقـالوا القديـم ذات مـرة ، قديمـة ولا يجوز إثبات ذوات قديمة متعددة " (٣) .

وقد أدى هذا بالمعتزلة ومن شاركهم الرأي إلى إنكار الصفات الثبوتية الذاتية لله تعالى وعطلوها . أضف إلى ذلك تأويلهم للصفات الخيريـة وصفـات الأفعـال بما يتفق مع أصولهم . مما أثار عليهم غضب أهل السنة على مـر

---

(١) الغزالي – الأحياء – جـ١ – ص ١٠٩ .

(٢) د. أبو ريان – المصدر السابق – ص ٣٨١ – نقلا ً عن الأحياء جـ ١ .

(٣) الغزالي –الاقتصاد في الاعتقاد – ص ١١٤ .

العصور .

وربما كان لابن رشد من وقفة عندمـا أثـار هـذه القضيـة ، ونقـد مـن خلالها منهج الأشاعرة (ومنهم الغزالي) .

فقد صرح ابن رشد " أن من البدع التي حدثت في هذا "البـاب" يقصـد "الصفات" السؤال عن الصفات . هل هي الذات أم زائدة على الذات ؟ هل هـي صفة نفسية ، أو صفة معنوية ؟

ويعني ابن رشد بالصفة النفسية : التي توصف بها الذات لنفسها لا لقيام معنى فيها زائد على الذات ، مثل قولنا واحد وقديم .

والمعنوية : التي توصف بها الذات لمعنى قائم فيها .

فإن الأشعرية (ومنهم الغزالي) يقولون : أنها صفات معنوية ، وهـي زائدة على الذات فيقولون: عالم بعلم زائد على ذاته .. إلى آخر الصفات .

وهنا يتهم ابـن رشـد الأشـاعرة اتـهامات خطـيرة فيضعـهم في عـداد المجسمة حيث صرح ويلزمهم على هذا .. أن يكون الخـالق جسـماً ، لأنـه هنالك صفة وموصوف وحامل ومحمول ، وهذه هي حالة الجسم .

وذلك كمـا يـرى ابـن رشـد : أن الـذات لابـد أن يقولـوا أنـها قائمـة بذاتها، والصفات قائمة بـها . أو يقولـوا أن كـل واحـد منـها قـائم بنفسـه . فالآلهة كثيرة .

أما المعتزلة في نظر ابـن رشـد : فقـائلون : أن الـذات والصفـات شـئ واحد وأنه ليس لديهم برهان على ذلك [1].

ولكن اتهام ابن رشد للمتكلمين بصفة عامة والأشاعرة بصفة خاصة ،

(١) ابن رشد – مناهج الأدلة في عقائد الملة – ص ١٦٥ .

إنما يعبر عن شخصية متعصبة لدى الباحثين .

ولا شك أن ما لدى الغزالي من أقوال وبراهين في الصفات ، يستطيع بها أن يقيم الحجة على الآخرين وقد صاغ الغزالي ذلك في أربعة أحكام . (١)

الحكم الأول : أن الصفات السبعة زائدة على الذات وليست هي الذات ، فصانع العالم عالم بعلم ، حي بحياة .. إلى آخر الصفات .

وإذا كان المعتزلة قد ذهبوا إلى القول بأن القديم ذات واحدة وشاركهم الفلاسفة إلا أن هؤلاء وأولئك ناقضوا أنفسهم ، فالمعتزلة ناقضوا في صفتين : إذ أن الله مريد بإرادة زائدة على الذات ، إلا أنه يخلقها في غير محل . وقالوا : أنه لله كلام زائد على الذات ، فالكلام يخلقه في جسم جماد ويكون هو المتكلم به (٢) .

أما الفلاسفة فقد قالوا في الكلام : أنه متكلم بمعنى أن يخلق في ذات النبى منظومة في النوم ، وفي اليقظة ، ولا يكون لتلك الأصوات وجود في الخارج بل في سمع النبي .

والذي يرتضيه الغزالي وهو المذهب الوسط : أنا إذا قلنا الله تعالى فقد دللنا ؟. الذات والصفات لا على الذات بمفردها .

الحكم الثاني : ندعي أن الصفات السبع كلها قائمة بذاته ، سواء كان في محل أو لم يكن في محل وهذا بخلاف مذهب ؟(٣)

الحكم الثالث : أن الصفات كلها قديمة ، وأنها كانت حادثة كأن

---

(١) الغزالي – الاقتصاد – ص ١١٤ – ص ١٣٦ .

(٢) د.النشار – عصام محمد علي – فرق وطبقات المعتزلة – ص ١٤٦ – ص ١٥١ .

(٣) المصدر السابق - ص ١٤٦ - ص ١٥١ .

القديم سبحانه محلاً للحوادث ، وقد أنكرت المعتزلة والجهمية والكرامية قدمها . وحجتهم في ذلك : كيف يكون الكلام قديماً وفيه إخبار عما مضى. فكيف قال تعالى (سورة المؤمنون ٢٣) في الأزل " انا أرسلنا نوحاً إلى قومه " وقال لموسى " اخلع نعليك " (طه ١٢) ولم يكن قد خلق نوحاً وموسى بعد - فكيف أمر ونهى من غير مأمور ولا منهى [1] .

ويرفض الغزالي هذا الاحتجاج ، ويرى أن الباري تعالى في الأزل علم بوجود العالم في وقت وجوده ، وهذا العلم صفة واحدة مقتضاها العلم بأن العالم يكون من بعد وعند الوجود العلم بأنه كائن وبعد العلم بأنه كان . وهذه الأحوال تتعاقب على العالم ، ويكون مكشوفاً تلك الصفة وهي لم تتغير، وإنما المتغير أحوال العالم . وعلى ذلك يمكن أن يقاس السمع والبصر. فان كل منهما صفة يتضح بها المرئى والمسموع عند الوجود من غير حدوث تلك الصفة ولا حدوث أمر فيها ، وإنما الحادث المسموع والمرئى . ويحمل الغزالى تأويل قوله تعالى "كن فيكون" على نفاذ القدرة وكمالها .

وجدير بالذكر أن الإمام الغزالى استند إلى صفة الكلام النفسى . وهو المعنى القائم بذاته تعالى ، أو أخبار الأشياء قبل حدوثها ، (فالمعتزلة استبعدوا خطاب الله تعالى لموسى ونوح أن يكون قديماً أو مقدراً فى الأزل) لتقديرهم الكلام صوتاً وهو محال وكما يرى الغزالى ، ليس بمحال إذا فهم كلامه النفس ، فإنه يقوم بذاته تعالى خبر عن إرسال نوح العبارة عنه قبل إرساله . "إنا نرسله" وبعد إرساله "إنا أرسلنا" واللفظ يختلف باختلاف الأحوال ، والمعنى القائم بذاته تعالى لا يختلف باختلاف الأحوال كما سبق

(١) المصدر السابق .

فى العلم .

كذلك يؤول الغزالى أمر الله تعالى لموسى (اخلع نعليك) فيحملـه علـى الاقتضاء والطلب الذى يقوم بذات الآمر (الله) وليس شرط قيامه بـه أن يكـون المأمور موجوداً ولكن يجوز أن يقـوم بذاتـه قبـل وجـود المـأمور ، فـإذا وجـد المأمور كان مأموراً بذلك الاقتضاء بعينه من غير تجدد اقتضاء آخر .

وربما استطاع الغزالى بالإضافة إلى الأشـاعرة أن يصـل بذلـك إلى حـل وسط فى تقرير وإثبات الصفـات وعلاقتـها بـالذات وقيامـها بـها بمـا يوافـق برهان العقل ومقتضى الشرع . وهو من حيث المبدأ متفق تماماً مع مذهب أهل السلف. (١)

وهكذا ينبغى أن يفهم قيام الأمر بذاته تعالى ، فتكون الألفـاظ الدالـة عليه حادثة والمدلول قديماً .

الحكم الرابع : أن الأساس المشتقة لله تعالى من الصفات السبع صادقـة عليه أزلاً وأبداً . أما ما يشتق له من الأفعال : كالرازق والخالق والمعز المذل . . . الخ ففيه اختلاف .

ويتجه الغزالى اتجاهاً سنياً سلفياً فيقسم الأسامى التى تسمى بها الله تعالى إلى أربعة :

الأول : أنه لا يدل إلا على الذات . وهذا صادق أزلاً وأبداً (لفظ الجلالة الله) .

الثانى : ما يدل على الذات مع زيادة سلب : كالقدم : فإنه يدل على وجـود غير مسبوق بعدم أزلاً ن والواحد : يدل على الوجود وسلب الشريك.

---

(١) عقائد السلف (أحمد بن حنبل – البخارى – ابن قتيبة – ثمان الدرامى) تحقيق د . على سـامى النشار وعمار الطالبى .

الثالث : ما يدل على الوجود وصفة زائدة من صفات المعنى :

كالحى والقادر والمتكلم والمريد والسميع والبصير والعالم . وما يرجـع إلى هذه الصفات السبعة كالآمر والناهى والخبير . . . الخ .

فهذا يصدق عليه تعالى أزلاً وأبداً . عند من يعتقد قدم الصفات .

الرابع : ما يدل على الوجود مع إضافة إلى فعل من أفعاله : كالجواد والرازق والخالق والمعز المذل . . . الخ .

وقد قال قوم : هو صادق أزلاً ، وقال آخـرون : لا يصـدق إذ لا خلـق فى الأزل .

ولكن عقيدة الغزالى فى ذلك : أنه يجوز أن يصدق على الله تعالى أنـه خالق فى الأزل ، من حيث أن كل ما يشترط لتحقيق الفعل موجود فى الأزل. ويصدق عند حدوث الفعل أيضا . وهذا من غير تجدد أمر في الذات .

فهـذا هو منهج الغزالى في إثبات الصفات الذاتية لله تعالى . وهـو منهج متكلمى أهل السنة من الأشاعرة ، الأمر الـذى أدى إلى تقريـب مبـادئ العقيدة الأصولية من نفوس الناس عوامهم وخواصهم ، وبذلك يحطـم المنـهج العقلى عند المعتزلة ويدحض آراء الفلاسفة الذين جردوا الـذات الإلهيـة مـن الصفات ، على اعتبار أن ما ورد فيها من نصـوص " هـى مـن قبيـل التمثيـل والتخيل تناسب تصـور العامـة لهـا (الـذات) ، أمـا الخـواص فـان لهـم أن يفهموا (الذات) فهما مجردا ، ويدركـوا لهـا معنـى ذهنيـا ، ويكـون لهـذا الإدراك تصـور في عقولهـم يقـوم عليـه الأيمـان عندهـم "[1]، كمـا أن منـهج

---

(١) عبد الكريم الخطيب – قضية الألوهية بين الفلسفة والدين –ص٤٣٥–ص٤٣٦ –ط٢ دار الفكر العربـي – القاهرة ١٩٧١م.

الغزالى يكون قد ألغى منهج هؤلاء وأولئـك وغـيرهم مـن المتطرفـين في تـأويل أصـول العقيـدة ، وخاصـة إذا علمنـا أن النزعـة العقليـة المسـيطرة عندهـم وجهتهم إلى أن يروا " ظاهرة التـأويل لا تسـتعمل ألا عندمـا يخـالف ظـاهر الشريعة العقل ، فيوجهون النص مستخدمين التـأويل لا تسـتعمل ألا عندمـا يخالف ظاهر الشريعة العقل ، فيوجهون النص مسـتخدمين التـأويل ليتفـق مع العقل . ولم يكن للتأويل أصولا عامة عندهم ، سوى الأصول الخاصة بـهم و فيذهبون بالدلالة إلى ما يوافقهم ، وما من موجه إلا العقيدة المذهبية [١]

ولا شك أن منهج هؤلاء يختلف إلى حد كبير عن منهج الأمام الغزالى إذ أن التأويل عنده ويشاركه في ذلك أبـن رشد [٢] مقيد بأصـول وقواعـد فصرف اللفظ عن الحقيقة إلى المجاز تجعله دائما مرتبطـا بقرينـه تـبرره [٣] وهذا ما خالفته الفرق الكلامية والفلسفية المتطرفة .

فإذا كان الأشعرى في سبيل إقـرار أصـول العقيـدة حـاول الدفـاع عـن عقيدة أهل السنة " فأيد مقالتهم بمناهج كلامية ، وصـار ذلـك مذهبـا لأهـل السنة والجماعة .

وانتقلت سـنة الصفانيـة الى الأشـعرية [٤] "مسـتفيد في ذلـك بـالجدل العقلـى ، فـأن الإمـام الغـزالى كمـا يـرى : " مونتجومـرى وات : Montgomery watt " قد دافع عنهم مستخدما أرقى المنـاهج الافلاطونيـة

(١) السيد عبد الغفار – ظاهرة التأويل وصلتها باللغة – ص ٦٦ ، ص١٠٤ رسالة دكتوراه – إشراف دكتـور السيد أحمد خليل – أغسطس ١٩٧٥م.

(٢) ابن رشد – فصل المقال – ص ١٦.

(٣) السيد عبد الغفار – المصدر السابق – ص ٦٦

(٤) الشهير ستانلى – الملل والنحل – ج١ – ص ١٢٥

المحدثة (وهى طريقة التوفيق بين العقل والشرع) وقد قال عنه ابن خلدون (إن الغـزالى أول مـن بـدأ يكتـب بطريقـة المتكلمـين الحديثـة ". [١] فـأدخل الجانب المنطقى وأقيسته البرهانية في الأدلة الشرعية – القسـطاس – معيـار العلم) [٢].

وفيما يتعلق "بالأفعال الإلهية "فأن الإمام الغزالى يتبع المنـهج الـذى سبق إليه في إثباته للصفات الإلهية وهو بذلك يمثـل موقفـا سـنيا أشـعريا ، يحـــارب المعتزلـة ويلجـأ في ذلـك إلى البـراهين الشـرعية [٣] بالإضافـــة إلى البراهين العقلية .

ولنا أن نكشف عـن موقـف الغـزالى في هـذه القضيـة نطـاق مـا يخـدم أغراض هذا البحث ، فقد تحـدث الغـزالى عـن الأفعـال الإلهيـة وحددهـا في الأحياء في عشرة أصول . ثـم بحـث مسـائل التكليـف .الحسـن والقبيـح " في الاقتصاد في الاعتقاد" وحددها في سبع دعاوى . وسواء كان الغـزالى في كتابتـه الأحياء أو الاقتصاد ... فانه أراد أن يوضح : أن كل ما هـو حـادث في العـالم فهو من فعل الله تعالى وخلقة تمشيا مع عقيـدة أهـل السـنة ، خلافـا لمذهـب المعتزلة . والفلاسفة (في نظرية الجـبر والاختيـار – أو الفيـض والصـدور) . وسـاء جمـع الغـزالى بـين الدليـل النقلـى والعقلـى فانـه لا يلجـا إلى التـأويل بالنسبة للدلالة النقلية الشـرعية (نصـوص أو أحـاديث) ، لكنـه يعـول في إثباته أو نقية لأمر ما النص الظاهر وإذا كان لابـد مـن تـأويل فأنـه يكـون في

---

(١) Montgomery watt,Islamic Philosophy and Theology, Edinburghat the university press,1962,p,85

(٢) ابن خلدون – المقدمة – ص٤٦٦.

(٣) د.أبو ريان – تاريخ الفكر الفلسفى – ص ٣٨٥.

نطاق ما يثبت النصوص ويدلل على صحة مضامينها. خلافا للمعتزلة الذين استخدموا التأويل أداة لإخضاع النصوص لأصولهم في العدل . وبحكم أصولهم العقلية ادعوا أن الآيات التى توافق مذاهبهم محكمة ، وأن الآيات الأخرى الموافقة لأقوال خصومهم متشابه ، فلا بد من تأويلها " فقوله تعالى (الكهف ٢٩) من شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر " في نظر المعتزلى محكم ، وقوله تعالى (التكوير ٢٩) " وما تشاءون إلا أن يشاء الله رب العالمين " متشابه [١]، فالآية الأولى ناطقة بمذهب المعتزلة الذى هو حرية الاختيار ، أما الآية الثانية : فإنها تناقض أصل من أصولهم ، فيجب تأويلها بما يوافق هذا الأصل . وهكذا في بقية النصوص .

ولكن الغزالى في نطاق الفحص الشرعى والتفسير العقلى للأفعال الإلهية والصلة بين الله والعالم أو الخلق يرى :

أن كل حادث في العالم فهو فعل الله وخلقة واختراعه لا خالق له سواه ولا محدث له إلا إياه خلق الخلق وصنعهم وأوجد قدرتهم وحركتهم ، فجميع أفعال عبادة مخلوقة له ، ومتعلقة بقدرته لقوله تعالى " الله خلق كل شئ" (الزمر ٦٢) وقوله تعالى " والله خلقكم وما تعلمون) (الصافات ٩٦) كما إن حركات العباد لهم على سبيل الاكتساب ، والله خلق القدرة والمقدور ، والاختيار والمختار جميعا ، و فالقدرة وصف للعبد وخلق للرب و أما الحركة فخلق للرب ووصف للعبد وكسب له . وعلى ذلك كما يرى الغزالى (وهو يمثل المذهب الاشمرى الوسط) أن حركات العبادة مقدوره بقدرة الله تعالى اختراعا ، وبقدرة العبد على وجه آخر من التملق يعبر عنه بالاكتساب ولا

---

(١) د.محمد يوسف موسى – القرآن والفلسفي – ص ٦٥ .

يخرج فعل العبد عن كونه مرادا لله تعالى [١] .

وهـذه العبـارة الأخـيرة ، إن صـح ذلـك في تصـورى ، يقـرب الإمـام الغزالى إلى حد كبير مـن المذهـب السـلفى السـنى إذا أن الأفعـال يخلقـها الله ويعطى القدرة عليها ويكتسبها العبد بالتنفيذ فالله هو الخالق لأفعال العباد، ولحركاتهم، كما أن هذه الأفعال مراده له تعـالى طبقـا لعـزم العبـد عليـها . ومما يوضح ذلك أكثر قول الغزالى مع أخذه بظواهر النصوص التى تـدل علـى سلب الإرادة الإنسانية : " فلا يجرى في الملك والملكوت طرقـة عـين ولا لفتـه خاطر ولا لفتــة نـاظر إلا بقضـاء الله وقدرتـه وبإرادتـه ومشـيئة ومنـه الشـر والخير ، والنفع والضـر والإسـلام والكفـر ... الخ لا راد لقضائـه ولا يعقـب لحكمه ، يضل من يشاء ويهدى من يشاء ، ولا يسأل عما فعل وهم يسألون ، وقوله تعالى "ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها " [٢](سورة السجدة ١٣) .

وعلى ذلك فـان إرادة العبـد ليسـت مطلقـة ، لكنـها مقيـدة بـالإرادة الإلهية ، أو ما سبق العلم الإلهى الأزلى – والمشيئة الإلهيـة .

وفيما يتعلق بمسائل التكليف ، وما يتبع ذلك من الحسن أو القبح في تصور العقل فعقيدة الغزالى تتفق مع عقيـدة ، أهـل السـنة ، فأنـه تمثـل مـا نطقت به ظواهر النصـوص وتواتـرت فيـها الأحـاديث ولا يتنـاول النصـوص بالتأويل إلا في نطاق ما يخـدم المطلـوب خلافـا لمنـهج المعتزلـة ، وهـو بذلـك يعتبر ردا عليهم ورفضاً لمذهبهم . وأصولهم العقلية المفروضة .

(١) الغزالى – الأحياء – جـ١ – ص ١١٠ .

(٢) الغزالى – المصدر السابق– ص١٠ .

لذلك يذهب الغزالى في " الاقتصاد في الاعتقاد " والأحياء جـ ١ : [١]

أنه يجوز لله تعالى أن لا يخلق الخلق ، وإذا خلق فلم يكن ذلك واجبا عليه وإذا خلقهم فله أن لا يكلفهم ، وإذا كلفهم فلم يكن ذلك واجبـا عليـه . وقالت المعتزلة وجب عليه تعالى ذلك لما فيه من مصلحة العباد وهو محال ، إذاً هو الموجب والآمر والناهى .

والله تعالى قادر على إيلام الحيـوان ، ولا يلـزم عليـه ثـواب . خلاقـا لمذهب المعتزلة . ولو لم يجز ذلك لاستحال ســؤال دفعـه ، وقـد سـألوا ذلـك فقالوا قوله تعالى : " ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به " . (البقرة ٢٨٦).

والله تعالى قادر على إيلام الحيـوان ، ولا يلـزم عليـه ثـواب . خلاقـا لمذهب المعتزلة . ولا يؤدى ذلك إلى أن يكون تعالى ظالما لأن الظلم إنما يتصـور ممن يمكن أن يصادف فعله ملك غيره . وهذا في حق الله محال . وقوله تعال " وما ربك بظلام للعبيد " (فصلت ٤٦) ينفى الظلم بطريق السلب المحض .

كذلك لا يجب عليه تعالى رعايـة الأصلـح لعبـادة ، بـل لـه أن يفعـل بعباده ما يشاء ويحكم بما يريد ، فأنه لا يسأل عما يفعل وهم يسألون ، فـلا يغفل في حقه الوجوب خلاقـا للمعتزلـة ، وإذا كلـف الله العبـادة فأطـاعوه لم يجب عليه الثواب ، بل أن شاء أثابهم وان شاء عاقبهم ولا يناقض ذلك صفة من صفاته تعالى ، لأن التكليف تصرف في عبده وبذلك يرفض نظرية الحسـن والقبيح العقلية ضد المعتزلة .

كمـا أن معرفة الله تعالى وطاعة وشكر نعمته ، واجبه عـــن طريـق

(١) الغزالى – الاقتصاد في الاعتقاد – ص ١٤٨ –ص١٧٠ – الغزالى – الأحياء جـ١ –س١١٠ – ص ١١٢

الشرع خلافا للمعتزلة الذين عولوا على العقل في ذلك ، وبعثه الأنبياء جائزة وليس بمحال ولا واجب خلافاً للبراهمة والمعتزلة.

وفيما يتعلق بجواز إرسال الرسل يحمله الغزالى على التصور العقلى : بأن يقوم بذات الله تعالى خـير عـن الأمـر النـافع في الآخـرة والأمـر الضـار يحكم أجراء العبادة ويصدر منه فعل هـو دلالـة الشـخص علـى ذلـك الخـبر وعلى أمره بتبليـغ الخـبر ويصـدر منـه خـارق للمـادة مقرونـا بدعـوى ذلـك الشخص ، والرسالة ترجع الى كلام النفـس والى اختـراع مـا هـو دلـلاه علـى الكلام وما هو مصدق للرسول .

ومما سبق نجد أن الأمام الغزالى اتبع منهجا واضحا من خلال بحثـه لإثبات الصفات الإلهية ومناقشته لمسـألة الفعـل الإلهـى والتكليـف ، وهـو منهج جمع فيه بين الدليل العقلى والنقلى دون تصـرف في الألفـاظ ودلالتـها يؤدى إلى تعطيل أو نفى لصفة أو فعل الهى ، كما أنه لم يجعـل مـن التـأويل منهجا يكون من خلاله تصورا كليا أو جزئيا للأفعال الإلهية أو تفيد الإرادة والمشيئة وفق أصول عقلية مفروضة كما زعمت المعتزلة .

وجدير بالذكر أننا إذا تأملنا أفعال الله لا صفات كمـا فعـل الغـزالى ، فأن شقة الخلاف بين التصور الدينى لله عنـد المتكلمـين والتصـور (اليونـانى الوثنى) عند ابن سينا تتضح أكثر فأكثر حيث أن أهم صفات الله كالوحدانيـة والقدرة والعلم تكاد تكون في عمومها لا في تفاصيلها هى بعينها عند المتكلمين وابن سينا، أما الذى يختلف أشد الاختلاف ويشير إلى تصـور وثنـى يونـانى عنـــد ابن سينـــا في رأى الدكتور محمد ثابت القندى ، فهى " الأفعـــال

وطبيعتها تلك الأفعال التى هى في صميمها الصلة الحقيقة بين الله والعالم.[1]

وإن كنت أرى هذا الرأى ، فإن الغزالى بينما يؤكد بأن كـل حـادث فـى العالم من فعل الله وخلقه واحترامه وإرادته ، فـلا يجـرى فـى الملـك والملكـوت طرفة عين ولا لفتة خاطر إلا بقضـاء الله وقدرتـه وبإرادتـه ومشـيئته أو الخـير والشر منه والنفع والضر . . الخ .

فالغزالى يثبت الإرادة والمشيئة لله تعالى ، بينما واجب الوجود عند ابن سينا من خلال تصوره الفلسفى "فهو عقل محـض يعقـل ذاتـه ، ويعقـل النظـام العام الموجود فى الكل وهو خير محض ، وكمال محض ، والخير بالجملـة هـو ما يتشوقه كل شىء ، يتم به وجوده . ولأنـه خـير محـض فـلا ينشأ عنـه إلا الخـير ، أمـا وجـود الشـر فعـارض ، أمـا الموجـودات ، فإنـها تصـدر عـن الله بالضرورة . . وهذا ما تتحدث به نظريتــه فـى الفيـض والصـدور" .[2] وهكـذا وصل ابن سينا من خلال تصوره الفلسفى إلى سلب الإرادة والمشيئة الإلهيــة فـى الخلق والموجودات ، "إذ أن شىء فى الكون ناشئ عن الله تعالى بطريق العليـة ، والله بهذه الطريقة لم يؤثر بنفسه فى كل موجود ، بـل بالواسـطة " .[3] وهـذا مما يخالف رأى الإمـام الغـزالى والمتكلمـين الذيـن يـرون أن كـل شـىء موجـود بإيجاد الله تعالى له .

هــذا هو موقف الغزالى فى التوحيد ، وإثبات الصفات والأفعـــال

---

(١) مجلة كلية الآداب – مجلـد (١١) –مقـال للدكتـور محمـد ثـابت القنـدى بعنـوان (الله والعـالم "الصلة بينهما عند ابن سينا وتصيـب الوثنيـة والإسـلام فيـها " ص١٦٥ ، - ص١٨٠ –ط جامعـة الإسكندرية ١٩٠٨م.

(٢) د . عوض الله جاد حجازى . الفلسفة الإسلامية وصلاتها بالفلسفة اليونانية ص ٢٢٨ .

(٣) المصدر السابق – ص ٢٣٠

الإلهية، ولكن ما هو منهج الغزالى فى تأويل هذه الصفات ، وما ورد فيـها مـن متشابهات وكيف استطاع إيجاد علاقة متوازنـة بـين الصفـات بأنواعـها وبـين الذات ؟

ثالثاً :- تأويل الصفات الإلهية ومتشابهاتها :

١- الأسماء والصفات :

نود أن نشير إلى موقف الإمام الغزالى من الأسمـاء الإلهيـة وعلاقتـها بالصفات ثم علاقة كل مـن الأسمـاء والصفـات بـالذات المقدسـة ، ولا شـك أن بحث هذه القضية من الأهمية ، إذا علمنـا أن المعتزلـة وهـم أكـثر المتكلمـين إيضالاً فى التأويل ، ونفوا الصفات ، وأثبتوا الأسماء ، فقالوا : إنه حى عليم قديـر ، وقـالوا لا يوصـف بـالعلم والحيـاة ، لأن هـذه أعــراض لا تقــوم إلا بالأجسام .

وإذا كان المعتزلة قد نفوا الصفات حيث أنه لا يتصور حياً عالماً قـادراً إلا جسماً فكذلك لا يمكن تصوره ، حياً عليماً قدير إلا جسماً وبذلك تتنـاقض أدلة المعتزلة . (١)

ولكن منهج الغزالى فى بحث هذه القضية يختلف عن هؤلاء ، إذ أنـه يثبت لله تعالى الأسماء والصفات ثم يبين كيف رجوع هذه الأسماء الكثيرة إلى ذات وسبع صفات على مذهب أهل السنة . (٢)

١- يذكر أن من الأسماء ما يدل على الذات : كقولك (الله) لفظ الجلالة .

٢- ومنها ما يدل على الذات مع سلب : مثل القدوس وهو المسلوب عنه كل

---

(١) محمد السيد الجليند – الإمام ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل – ص ٣٥٤ .

(٢) الغزالى – المقصد الاسنى – ص ١٥٢ – ص ١٥٤ – روضة الطالبين وعمدة السالكين ص ٧٣، ص ٧٦ .

مــا يخطر بالبــال ويدخل فى الوهــم ، والغنى : وهو المسلوب عنــه الحاجة . . الخ .

٣- ما يرجع إلى الذات مع إضافة : كالعلى والعظيم والأول والآخـر ونظـائره فالعلى هو الذات التى هى فوق سائر الذوات فـى المرتبـة فـهى إضافـة . . وهكذا .

٤- ما يرجع إلى الذات مع سلب أو إضافة : كالملك : يدل على ذات لا تحتاج إلى شىء ويحتاج إليه كل شىء . والعزيـز الـذى لا نظـير لـه ، وهـو مما يصعب نيله .

٥- ما يرجع إلى صفة : كالعليم والقادر والحى والسميع والبصير . .

٦- ما يرجع إلى العلم مع إضافة : كالخبير والحكيم والمحصى فـإن الخبـير يدل على العلم مضافاً إلى الأمور الباطنة . . . وهكذا .

٧- ما يرجع إلى القدوة مع زيادة إضافة : كالقهار والقوى والمقتـدر والمتـين ، فإن القوة هى تمـام القـدرة والمتانـة شـدتها والقـهر تأثيرهـا فـى المقـدور بالغلبة .

٨- ما يرجـع إلى الإرادة أو مـع إضافـة فعـل : كـالرحمن الرحيـم والـرؤوف والودود ، فإن الرحمة ترجع إلى الإرادة مضافة إلى قضاء حاجـة المحتـاج والرأفة شدة الرحمة والود يرجع إلى الإرادة مضافـاً إلى الإحسـان . وفعـل الرحيم يستدعى محتاجاً .

٩- ما يرجع إلى صفات الفعل : كالخالق البـارئ والمصور والوهـاب والـرازق والمعز والمذل والقابض والباسط ، والمحيى والمميـت والـــهادى والجامـــع والمانع . . . الخ .

١٠- ما يرجع إلى الدلالة على الفعل مع زيادة : كالمجيد : يدل على سعة الإكرام مع شرف الذات وكذلك الكريم واللطيف يدل على الرفيق فى الرفق فى الفعل .

وبذلك نجد أن منهج الغزالى فى إثبات الأسماء والصفات ثم إرجاعها إلى الذات الإلهية بكثرة السلوب والإضافات تمشياً مع مذهب أهل السنة ، قد تميز عن منهج المعتزلة والفلاسفة ، إذ أن هؤلاء كما يرى الغزالى "رغم أنهم لم ينكروا الأفعال ولا كثرة السلوب ولا كثرة الإضافات ، إلا أنهم أنكروا الصفات ولم يثبتوا إلا ذاتاً واحدة ، فالصفات السبع ترجع عندهم إلى العلم ثم العلم يرجع الذات ، فالسمع عندهم عبارة عن علمه التام المتعلق بالأصوات ، والبصر عبارة عن علمه بالألوان " (١) .

ومن أجل التوفيق بين الدين والفلسفة ، فابن سينا يرى "أن السميع هو المدرك للمسموعات والبصير هو المدرك للمبصرات . . . والله كذلك ، إلا أن إدراكه بها عبارة عن علمه بها علماً يليق به ، فلا اختلاف فى المدلول بين العلم والسمع والبصر والأخيران يعودان إلى الأول وإثبات العلم للواجب . مما تثبته الفلسفة .

أما صفة الكلام : فالله متكلم كما جاء بذلك الشرع لكن كلامه فى نظر ابن سينا لا يمكن أن يعود إلى العبارات المرددة ، ولا إلى حديث النفس الذى يعبر عنه بألفاظ مختلفة ، فإن صفات الله من البساطة والتجريد تتنافى مع ذلك ، ويؤول ابن سينا هذه الصفة فى الرسالة العرشية : بأن كلامه عبارة عن فيضان العلوم منه على لوح قلب النبى (ص) بوساطة القلم النقاش (العقل

---

(١) الغزالى – المصدر السابق – ص ١٥٥ .

الفعال) ، الملك المقرب ، إذن فصفة الكلام تعود إلى صفة العلم التى توجبها لله الفلسفة" . (١)

وصفة الكلام عند المعتزلة "ترجع إلى فعله تعالى ، وهو ما يخلفه من الكلام فى جسم من الجمادات" (٢) وهكذا فى بقية الصفات . الثبوتية فإنهم يرجعونها إلى العلم بالذات . (٣)

إن بحث قضية الأسماء وعلاقتها بالصفات عند الغزالى تعطينا فرصة لكى تنظر فى مدلول : الاسم والمسمى والتسمية ، وهل هذه الألفاظ مترادفة أم متباينة ؟ ومدى إتساق منهجه فى بحث هذه الأسماء الثلاثة مع قوله فى الصفات .

فيرى الإمام الغزالى (٤) أن الاسم غير التسمية وغير المسمى ، فهى أشياء ثلاثة متباينة غير مترادفة ، ومن يقل بأنها جميعاً واحدة لأنها مشتقة من الاسم فقد غلط وإلا كانت الحركة كالتحريك كالمحرك كالمتحرك ما دامت جميعها مشتقة من الحركة مع أنها حقائق ثابتة . وإن كانت الحركة غير خارجة عن جميعها .

كذلك الاسم دلالة وله مدلول هو المسمى ووضعه فعل مختار وهو التسمية والألفاظ عبارة عن الحروف القطعة الموضوعة بالاختيار

---

(١) د . حمودة غرابة – ابن سينا بين الدين والفلسفة – ص ١٠٤ – ص ١٠٩ ط دار الطباعة – القاهرة بدون تاريخ .

(٢) الغزالى – المصدر السابق ص ١٥٥ . ص ١٥٦ ، د . حمودة غرابة – المصدر السابق – ص ١٠٤ – ص ١٠٨ .

(٣) الغزالى – المصدر السابق – ص ١١ – ص ٢٢ .

(٤) الغزالى – المصدر السابق – ص ١١ – ص ٢٢ .

الإنسانى للدلالة على الأشياء .

ويرد الغزالى شبهة "المتكلمين" الذين اضطروا إلى القول بأن الاسم هو المسمى خوفاً من القول بأن الاسم هو اللفظ الدال بالاصطلاح فيلزمهم القول بأن الله لم يكن له اسم فى الأزل ، إذ لم يكن لفظ ولا لاقط فإن اللفظ حادث .

فيرى الغزالى : إن هذه ضرورة ضعيفة ، إذ يقال معانى الأسماء كانت ثابتة فى الأزل ولم تكن الأسماء ، لأن الأسماء عربية وعجمية وكلها حادثة .

فالغزالى بذلك يثبت معانى الأسماء فى الأزل ، ولم لم تكن لها دلالات لفظية حادثة على ألسنة المخلوقات . فصفة الوجود وصفة العلم معناها بالنسبة للذات الإلهية ، إنه موجود فى الأزل ، وعالم فى الأزل ، وكان يعلم أنه موجود وعالم وكان وجوده ثابتاً فى نفسه وفى علمه أيضاً ، وكانت الأسماء التى سيلهمها عباده ويخلقها فى أذهانهم (مرتبة ثانية) وفى ألسنتهم (مرتبة ثالثة) ومعلومة أيضاً عنده .

ويضيف الغزالى قوله فهذا التأويل يجوز أن يقال كانت له الأسماء فى الأزل .

أما الأسماء التى ترجع إلى الفصل : كالخالق والمصور والوهاب . . الخ، فقد قال قوم يوصف بأنه خالق فى الأزل . وقال آخرون لا يوصف ، وهذا فى رأى الغزالى خلاف لا أصل له .

فإذا قلنا (انه خالق) فإن ذلك يطلق لمعنيين :

أحدهما ثابت فى الأزل ، والآخر منفى قطعاً . ولا وجه للخلاف فيهما : فالسيف يسمى قاطعاً وهو فى الغمد قاطع بالقوة ، وعند

الحز قاطع بالفعل .

ويتضح اتساق منهج الغزالى فى الأسماء عندما يناقش قول القائلين : بأن الاسم هو المسمى : استناداً إلى قوله تعالى "ما تعبدون من دونه إلا أسماء سميتموها أنتم وآباؤكم" . (يوسف ٤٠) وكما علمنا أن الغزالى يفرق بين الاسم والمسمى والتسمية ، وعلى ذلك يقول [1]: أن هؤلاء ما كانوا يعبدون الألفاظ ، بل كانوا يعبدون المسميات ، والمستدل بهذا لا يفهم وجه دلالته ما لم يقل أنهم كانوا يعبدون المسميات ، والمستدل بهذا لا يفهم وجه دلالته ما لم يقل أنهم كانوا يعبدون المسميات دون الأسماء فيكون فى كلامه التصريح بأن الأسماء غير المسميات إذ لو قال القائل : كانت العرب تعيد الأسماء دون المسميات كان متناقضاً . . فالاسم غير المسمى ، لأنه أضاف الاسم إلى التسمية وأضاف التسمية إليهم فجعلها فعلاً لهم : فقال أسماء سميتموها . يعنى أسماء حصلت بتسميتهم وفعلهم . ولم تكن أشخاص الأصنام حادثة بفعلهم .

أما قوله تعالى (الأعلى (١) "سبح اسم ربك الأعلى "فيرى الغزالى أن "اسم" الآية . . زيادة على سبيل الصفة ، لأن الذات هى المسبحة دون الاسم .. وعادة العرب جارية بمثله ، كما يكنى عن الشريف بالجناب والحضرة فيقال : السلام على حضرتكم المباركة . . الخ فيكنى عنه بما يتعلق من قبيل الإجلال . وكذلك الاسم وإن كان غير المسمى فهو متعلق بالمسمى ومطابق له . والله تعالى له الأسماء الحسنى فلو كان الاسم هو المسمى ، لكان مسمى تسعة وتسعين وهو محال لأن المسمى واحد . فالمراد بالمسمى هو مفهوم الاسم ، فمفهوم العليم غير مفهوم القدير . . الخ والكل يرجع إلى وصف ذات واحدة .

(١) الغزالى – المصدر السابق – ص ١٧ ، ص ٢٦ .

ويرى الغزالى أنه لا حاجة إلى التعسف فى التأويل ، حيث أن كثرة التسميات ترجع إلى أفعال المسلمين بطريق الألفاظ الموضوعة ، الدالة على المعانى المختلفة .

وكما فرق الغزالى بين الاسم والمسمى ، فرق أيضاً بين الاسم والتسمية، ورأى أن كثرة التسميات لا يؤدى إلى تعدد فى الذات ، بل تعدد فى المعانى الناشئة عن تعدد فى التسميات ، فالثلج يجوز أن يوصف بالبياض والبرودة ويغير ذلك من الأوصاف ولا يمنع ذلك من توحد فى ذات الثلج ، يجوز فى رأى الغزالى أن يوجد هذا الوصف فى شىء آخر غير الثلج ولكن بالنسبة للأوصاف الإلهية هناك توقيف من ناحية ومن ناحية أخرى يكون انصراف الوصف إلى الغير ملائماً لهذا الغير ، باعتبار عقلى مخالف للاعتبار الأول .

وفى رأى الغزالى "أن أكثر تطواف النظر فى هذه المسألة حول الألفاظ دون المعانى . وننتهى من ذلك كله إلى أن الغزالى حاول أن يثبت : أن الاسم غير المسمى وغير التسمية وليس مترادفات بل هى أشياء متباينة ، خلافاً للمتكلمين وأهل الجدل ، وأن هذه الأسماء معانى ثابتة فى الأزل قبل حدوثها على ألسنة الخلق كألفاظ ودلالات لغوية ، كما أن الأسماء تدل على الصفات ، وهذه وتلك تدلان على الذات الواحدة ، بالسلوب أو الإضافات .

٢- الأسماء والصفات بين الحقيقة والمجاز

يناقش الغزالى مسألة أخرى تتعلق بالأسماء والصفات الواردة فى حق الله تعالى من حيث إثباتها لله تعالى حقيقة دون تأويل فيها ، وإذا استعملت حق غيره تعالى كان ذلك الاستعمال على سبيل المجاز .

فيشير الغزالى إلى ذلك بقوله [١] : والصفات والأسماء الواردة فى حق الله تعالى تنقسم إلى : مـا هـو حقيقـة وفـى حـق العبـاد ، ومؤولـة فـى حقـه سبحانه ، كالصبور والشكور والرحيم والمنتقم ، وإلى ما هو حقيقة وفى حقـه سبحانه ، وإذا استعمل فى حق غيره كان مجازاً .

فقولك : لا إلـه إلا الله ، يشـعر بـالتوحيد ، ومعنـى الوحدانيـة فـى الذات والربوبية حقيقى فى حق الله تعالى غير مـؤول (والمعـروف أن التـأويل هو صرف اللفظ عن الحقيقة إلى المجاز) ، بل هو فى حق غيره مؤول .

والحى : هو الذى يشعر بذاته ويعلم ذاته ، والميت هو الذى لا خير له من ذاته ، وهذا أيضاً حقيقى لله تعالى غير مؤول .

القيوم : يشعر بكونه قائماً بذاته ، وأن كل شىء قوامـه بـه ، وهـذا فى حق الله تعالى غير مؤول . ولا يوجد لغيره .

وما عداها من الأسماء الدالة على الأفعال ، كالرحيم والمقسط والعدل وغـير ذلـك ، فـهو دون مـا يـدل علـى الصفـات ، لأن مصـادر الأفعـال هــى الصفات، والصفات أصل والأفعال تبع ، ومـا عداهـا مـن الصفـات التـى تـدل على: القدرة والعلم والإرادة والكـلام والسـمع والبصـر ، فذلـك ممـا يظـن أن الثابت منـها لله تعـالى مفـهوم مـن ظواهرهـا ، وهيـهات . فـإن المفـهوم مـن ظواهرها أمور تناسب صفات الإنسان وكلامه وقدرته وسمعه وبصره . . . الخ بل لها حقائق يستحيل ثبوتها للإنسان .

فيستخرج من هذه الأسامى بنوع من التأويل . ويشير الغزالى أيضاً إلى أن لفظ الجلالة و"الله" أعظم الأسماء ، لأنه دال على الذات الجامعـة لصفات

(١) الغزالى – الأربعين فى أصول الدين – ص ٦٧ – ص ٦٨ .

الألوهية وسائر الأسماء لا تدل آحادها إلا على آحاد المعانى من علم أو قدرة أو فعل ونظر لأنه أخص الأسماء . لا يطلقه أحد على غيره لا حقيقة ولا مجازاً .

أما سائر الأسماء فهى مضافة إلى "الله" ولا نضيفه إليها . فلا تقول : الله من أسماء : الصبور والشكور والعليم . . . الخ ، ولكن نقول : الصبور والشكور والقادر من أسماء الله تعالى (١).

٣- الأسماء والصفات بين التشبيه والتنزيه :

أن منهج الغزالى فى الأسماء والصفات ، يجمع بين التنزيه والتشبيه، بمعنى إثبات للأسماء والصفات بلا تشبيه ، وتنزيه بلا تعطيل ، وهذا هو منهج أهل السنة وأهل السلف ومنهم ابن تيمية (٢)، ومنهج ابن رشد أيضاً فى كتابه "مناهج الأدلة" وابن عربى أيضاً إذ يذهب إلى أن الله تعالى يتجلى فى صورة التنزل للخيال فى قوله تعالى "وهو السميع البصير" وجميع المشاهدين للحق فى نظر ابن عربى لا يخرجون عن هاتين النسبتين ، وهما نسبة التنزيه لله تعالى ، ونسبة التنزه للخيال بضروب التشبيه" (٣).

ويدخل مع هؤلاء الصوفى الكبير سهل بن عبد الله التسترى ، وقد ذكرنا ذلك سابقاً فيما تحدث عنه الدكتور محمد كمال جعفر . (٤)

تحدث القرآن عن الصفات الإلهية بالإثبات ، فأثبت اله تعالى لنفسه

---

(١) الغزالى – المقصد الأسنى – ص ٤٨ .

(٢) محمد السيد الجليند – ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل – ص ٣٥٧ .

(٣) المصدر السابق – ص ٣٥٩ .

(٤) د . محمد كمال جعفر – فى الدين المقارن – ص ١٩٤ .

العلم والحياة والسمع والبصر والقدرة والإرادة ، وقد سمى بعض عبادة بما سمى به نفسه تعالى ، والله تعالى موجود وعباده كذلك ، ولكن إثبات هذه الصفات لله لا يقتضى مشابهته لأى من خلقه أو عباده ، "لأنه لا يلزم من اتفاقهما فى مسمى الصفة اتفاقهما فى حقيقة الصفة . كما أن الأسماء والصفات إذا استعملت مضافة إلى موصوفها كقولنا علم الله ، ووجود الله ، وقدرة الله ، فإنها حينئذ تكون خاصة به لا يشركه فيها غيره ، أما إذا استعملت مطلقة عن الإضافة فينبغى أن يعرف أن المعنى المطلق معنى كلى لا وجود له إلا فى الأذهان ولا تحقق له فى الخارج ، وهذا هو موضع الشبهة عند المتكلمين حيث اختلط عليهم ما في الأذهان بما فى الأعيان ، وظنوا ، أن هذه المعانى المطلقة تكون موجودة متحققة فى الخارج ، فإننا لو قلنا : الله موجود ومحمد موجود لزم من ذلك أن يكون وجود هذا كوجود هذا" . [1]

أما منهج الإمام الغزالى فى إثبات الأسماء والصفات السبع ورجوعها جميعاً إلى ذات واحدة ، فإنه كما ذكرنا اختلف عن منهج المعتزلة والفلاسفة، فلم يكن عرضة لشبهاتهم ولم يقع فيها تصوره خطأ ، فهو من ناحية رأى "كمال العبد وسعادته إنما هو فى التخلق بأخلاق الله تعالى والتحلى بمعانى أسمائه وصفاته بقدر ما يتصور فى حقه، ولا تظنن أن المشاركة بكل وصف يوجب المماثلة . هيهات" [2] ومن ناحية أخرى : فإننا إذا علمنا "أن الله موجود لا فى محل وأن الله تعالى حى عالم قادر مريد سميع بصير متكلم فاعل ، والإنسان كذلك ، فهيهات أن تكون هناك مشابهة أو

---

(١) محمد السيد الجليند – المصدر السابق – ص ٣٥٧ – ص ٣٥٨ .

(٢) الغزالى – روضة الطالبين وعمدة السالكين – ص ٧٣ .

مماثلة ، إذ أن المماثلة كمـا يـرى الغـزالى : عبـارة عـن المشـاركة فـى النـوع والماهية ، والخاصية الإلهيـة : إنـه الموجـود الواجـب الوجـود بذاتـه الـذى بقدرته يوجد كل ما فى الإمكان وجوده على أحسن وجــوه النظـام والكمـال . وهذه الخاصية لا يتصـور فيـها مشـاركة ولا مماثلـة البتـة ، بـل لا يعرفـها حقيقة إلا الله تعالى" . (١)

وجدير بالذكر أن نجد الإمام الغزالى يجيز اسـتخدام قيـاس الغـائب على الشاهد مع الفارق بين ما هو واجب لله تعالى من أسماء وصفـات ومـا هـو جائز وممكن للإنسـان . فـرأى "أن الخلـق كلـهم لم يعرفـوا إلا احتيـاج هـذا العالم المنظوم المحكم إلى صانع حى عالم قادر ، وهذه المعرفة لها طريقان :

الأول : يتعلق بالعالم ومعلومة يحتاج إلى مدبر .

الثانى : يتعلق بالله تعالى ومعلومة أسام مشتقة مـن صفـات غـير داخلـة فـى حقيقة الذات وماهيتها . فإن قولنا حى عالم قادر معناه شــىء مبـهم له وصف الحياة والقدرة . فما عرف أحد إلا نفسه أولا ثم قايس بـين صفات الله تعالى وبين صفات نفسه ، وتتعالى صفات الله عـن أن تشـبه صفاتنا ، فإذن يستحيل أن يعرف الله تعالى بالحقيقة غير الله تعالى ، وكذلك يستحيل أن يعرف النبوة غير النبى ، أما مـن ليـس بنبـى : فلا يعرف من النبوة إلا اسمها " . (٢)

وعلى ذلك فإن معرفة حقيقة الذات مسـتحيلة ، أمـا معرفـة أسمـاء اللـــه وصفاتـــه فتكون بقدر ما ينكشف للخلق مـــن معلوماته وعجائـــب

---

(١) المصدر السابق – ص ٧٣ .

(٢) المصدر السابق – ص ٧٣ ، ص ٧٤ .

مقدوراته فى الدنيا والآخرة . [١]

وفى رأيى أن هناك اقتراب بين منهجى الغزالى وابن تيمية فى هذه القضية ، إذ أن "التشابه فى الأسماء لا يعنى التشابه فى حقيقة المسميات ، والقدر المشترك بين الموجودين لا يستلزم تماثلهما من جميع الوجوه [٢]، ونحن لا نعلم ما غاب عنا إلا بذلك القدر المشترك الذى لا بد منه بين كل موجودين ، وبمقدار المناسبة بين ما عندنا وبين ما غاب عنا .

مما نريد معرفته يمكن المعرفة . ونحن نعرف الأشياء بحسنا ، ثم نقيس الغائب على المشاهد ، فيتكون عندنا قضايا كلية عامة يشترك فيها ما غاب عنا وما هو تحت حواسنا ، وهذه القضايا العامة هى القدر المشترك ووجه الاعتبار بين الغائب والشاهد ، ولولا ذلك لما صح لنا قياس عقلى .

فلو لم نعرف ما فى الشاهد من علم وسمع وبصر وقدرة ، لم نفهم معنى ما خوطبنا به من الصفات الإلهية عن هذه المعانى . وبالقدر المشترك بين ما غاب عنا وبين ما شوهد لنا يحصل لنا نوع من المعرفة بذلك" . [٣]

ويعطى ابن تيمية مثالاً لذلك "فيذكر أن ما فى الجنة من ألوان النعيم والنار وما فيها من عذاب أمور نعلم أن حقيقتها غير حقيقة ما نشاهده فى الدنيا لقول ابن عباس " ليس فى الدنيا مما فى الجنة إلا الأسماء فقط " فلولا معرفتنا بما يشبه ذلك فى الدنيا لم نفهم ما خوطبنا به عن تلك المعانى من معنى . فإذا كانت صفات هذه الأشياء وهى مخلوقة ليست كصفات ما

---

(١) المصدر السابق ص ٧٤ .

(٢) ابن تيمية – الرسالة التدمرية – ص ٧٢ .

(٣) محمد السيد الجليند – المصدر السابق – ص ٣٥٥ – ص ٣٥٦ .

يشبهها فى الدنيا وهى مخلوقة أيضاً ، بل بينهما من التفاضل ما لا يعلمه إلا الله ، فصفات الخالق سبحانه – أولى أن يكون بينها وبين صفات المخلوق من التباين والتفاضل ما لا يعلمه إلا الله ، فيثبت له المثل الأعلى من كل كمال لا نقص فيه مع نفى مماثلته لخلقه فى ذلك". (١)

٤- القرائن :

وجدير بالذكر أيضاً أن اقتراب منهجى الغزالى وابن تيمية فى مناقشة هذه القضية لم يقف عند هذا الحد ، بل امتد إلى ناحية أخرى وهى "القرائن" الصحيحة التى يقوم عليها تأويل أو تفسير النص والحديث الذى يرد فى الصفات الإلهية .

فالإمام ابن تيمية رأى "أن الألفاظ الواردة فى القرآن والدلالة على صفات الله وأفعاله يجب أن تفهم الفهم المخصوص بها ، مع إجراء معانيها على منهج يليق بالله تعالى ، وإذا نحن وجدنا فى القرآن أو الحديث لفظاً فى حاجة إلى التأويل ، فإننا لا نتأوله برأينا ، بل يتطلب تفسيره "بالقرائن" الموجودة فى القرآن والحديث إذ لا بد من أن يكون هذا اللفظ قد ورد فى آية ما أو حديث ما دالاً بوضوح على المعنى الذى ظننا أنه محتاج إلى تأويل " . (٢)

وقد سبق الإمام الغزالى فى وضع هذه الأصول والقواعد الضرورية للتأويل فيما ورد من ظواهر التنزيل والأحاديث التى تتعلق بالأمور الإلهية ، إذ رأى أن "ما أشعر معناه ينقص فلا يقال فى حق الله تعالى ، وأنه قد يمنع

---

(١) ابن تيمية – المصدر السابق – ص ٧٢ .

(٢) د . عمر فروخ – تاريخ الفكر العربى – ص ٥٦١ – ص ٥٦٢ – دار العلم للملايين بيروت ١٩٦٦ م – ابن تيمية صحيح المنقول لصريح المعقول – ١ – ٨٠ .

فى الله تعالى إطلاق لفظ ، (فإذا قرن به قرينة) ، جاز إطلاقـه وأنـه سـبحانه يدعى بأسمائه الحسنى كما أمر ، فإذا جاورنا الأسماء إلى الصفـات ، دعينـاه بأوصاف المدح والجلال فقط". [1]

ولكن ما هى هذه القرائن عند الغزالى ، التى عن طريقها يمكن قبـول النصوص وتأويلها وحملها على المعانى الصحيحة ؟ .

إن هذه القرائن [2] إشارات يزول معها إبهام التشبيه ، وقـد ذكرهـا الرسول (ص) وأدركها الحاضرون والمشـاهدون ، وإذا نقلـت الألفـاظ مجـردة عنها ظهر الإبهام ومن أعظم هذه القرائـن . . المعرفـة السـابقة (بتقديـس الله تعالى عن قبول الظواهر) .

مثـــال ١ :

سمى الرسول (ص) "الكعبة بيت الله" وإطلاق هذا يوهم عند الصبيان أنها وطنه ومثواه ، ولكن العوام (وهم عنـد الغـزالى : الأديـب – النحـوى – المتكلم المفسر . . الخ) الذيـن اعتقـدوا أنـه فـى السـماء ، وأن اسـتقراره علـى العرش يعنى فى حقهم هذا الإيـهام ، ويعتقـدون أن المـراد عنـد سمـاع هـذا اللفظ، أن البيـت ليـس مسـكنه ومـأواه تعـالى ، وإنمـا المـراد بـهذه الإضافـة تشريف البيت . أو معنى سواه غير ما وضع له لفظ البيت .

فاعتقاد أنه على العرش قرينة تفيد علماً قطعياً بأنه ما أريـد يكـون الكعبة بيته ولا مأواه تعالى الله ، وكان ذلك قرينة قطعية مزيلة للإبهام عنـد جماعة سبقوا إلى علم التقديس فى عهد الرسول (ص) .

---

(١) الغزالى – المقصد الأسنى – ص ٨ .

(٢) الغزالى – الجام العوام – ص ١٠١ – ص ١٠٦ .

مثـال ٢ :

قول الرسول (ص) "أن الله خلق آدم على صورته" فلفظ الصورة يوهم عند العامى أو الصبى شيء له أنف وفم وعين ، أم من نفى الجسمية عن الإله، وقدسه عنها تكون قرينة فى قلب كل مستمع فيفهم معنى الصورة بأنها منزهة عن الأجسام وعوارضها . ويكفى فى رأى الغزالى : دفع جميع الألفاظ الموهمة للتشبيه فى الأخبار بقرينة واحدة ، وهى معرفة أن الله ليس بجسم .

كذلك الألفاظ الموهمة للتشبيه فى النصوص القرآنية يمكن حملها على معانيها الصحيحة بقرائن من القرآن ، فى الجسمية معلوم لدى المسلمين جميعاً بإعلام الرسول (ص) المبالغة فى التنزيه بقوله تعالى "ليس كمثله شيء" ، ونفى الشريك والولد والند ضمنه سورة الإخلاص . . وغير ذلك من الآيات الأخرى .

ويؤكد الإمام الغزالى على ضرورة التمسك بالقرائن ، ونقلها مع النصوص والأخبار إذ أن الناقل قد ينقل اللفظ كما سمعه ، ولا ينقل القرينة ، أو كان بحيث لا يمكن نقلها ، أو ظن أنه لا حاجة إلى نقلها ، فهذه القرائن (الدقائق) لا بد من التنبيه لها ، ويذكر مثالاً توضيحياً فى ذلك [(١)] :

ذكر الرسول (ص) فى نسائه "أطولكن يداً أسرعكن لحاقاً بى" فكان بعضهن يتعرف الطول بالمساحة ووضع اليد على اليد ، حتى ذكر لهم أنه أراد بذلك السماحة فى الجود ، دون الطول للعضو .

وكان الرسول قد ذكر هذه اللفظة مع قرينة أفهم بها إرادة الجودة

---

(١) الغزالى – المصدر السابق – ص ١٠٦ .

بالتعبير بطول اليد عنه فلما نقل اللفظ مجرداً عن قرينته حصل الإبهام .

وإذا كانت نظرية كل من الإمام الغزالى وابن تيمية فى ضرورة الرجوع إلى القرائن والتمسك بها عند التعرض للنصوص والأحاديث بالتأويل، حفاظاً على النص من ناحية وحمل ألفاظه على معان صحيحة مرادة توجب الإثبات والتنزيه ، فإن الإمام محمد عبده فى العصر الحديث يشاركهم هذا الرأى وفى هذه النظرية .

فقد ذهب الإمام محمد عبده فى رسالة التوحيد "بأن شرط صحة الاعتقاد أن لا يكون شىء يمس التنزيه وعلو المقام الإلهى عن مشابهة المخلوقين ، فإن ورد ما يوهم ظاهره ذلك فى التواتر وجب صرفه عن الظاهر، أما بتسليم لله تعالى فى العلم بمعناه مع اعتقاد أن الظاهر غير مراد ، أو بتأويل تقوم عليه القرائن المقبولة" [1] . من نصوص القرآن أو الإخبار أو الاعتقاد بتقديس الله عن الجسمية .

هذا هو منهج الغزالى فى بحث قضية الأسماء والصفات ورجوعها جميعاً إلى ذات إلهية واحدة . بين الإثبات والتنزيه ، ولكن ما هو موقفه فى تأويل الصفات ؟ .

٥- متشابهات الصفات :

أ - تمهيد :

إن الخوض فى بحث قضية الذات والصفات الإلهية ، يحتم بالضرورة التعرض لكثير من الآيات والأحاديث المتشابهة . وهذا متفق عليه عند الباحثين فى الفكر الإسلامى ، بل هو ما حدث بالفعل عند الفرق

(١) الإمام محمد عبده .. رسالة التوحيد – ص ١٧٨ .

الإسلامية .

ومما يسترعى النظر أن نجد المبدأ العـام الـذى اعتمـده كـل مـن أهـل السنة والمعتزلة فى تأويل هـذه الآيـات والأحـاديث . محاولـة التوفيـق بـين المحكم والمتشابه من النصوص . "فيرى كل من الفريقين أن الآيات المحكمـة من القرآن هى الآيات التى لا تحتمل إلا معنى واحد . وأن الأخرى المتشابهة هى التى تحتمل معانى كثيرة وأنــه لهـذا يجـب رد هـذه إلى تلـك . بمعنـى تفسيرها أو تأويلها بها" .[١]

وإذا كان هذا المبدأ هو موضع الاتفـاق فيمـا بينـهم . إلا أننـا نلاحـظ مدى اختلافهم فى التطبيق . حيث أن كل فريق كما ذكرنا سابقا . يدعـى أن الآيات الموافقة لمذهبه محكمة . وأن الآيـات الأخـرى الموافقـة لقـول خصمـه متشابهة فلا بد من تأويلها حسب تلك . وهذا الموقف الأخير تحكمه النزعة المذهبية طبقاً للمنهج الذى تتبعه كل فرقة والهدف الذى تسعى إليه

ب ـ نظرة تاريخية سريعة

وإذا نظرنا نظرة تاريخية سريعة للعلاقـة التـى نشـات بـين ظـاهرة التأويل فى البيئات الإسلامية وبـين دوافـع البحـث فـى الآيـات والأحـاديث المتشابهة ، نجد أنها قديمة . تمتد إلى عهد الرسول (ص) وكبار صحابته . ولكن كان هناك فرق بين الأهداف والغايات والمناهج على مر العصور .

فإذا كان الرسول (ص) "قد حـذر صحابتـه مـن السـير وراء الشـهوة العقلية التى لا بد أن توصل فى النهاية إلى التأويل" [٢] وتبعه فى ذلـك كبـار

---

(١) د . محمد يوسف موسى - القرآن والفلسفة – ص ٦٥

(٢) د . حمودة غرابة – ابن سينا بين الدين والفلسفة – ص ٢١

صحابته كعمر بن الخطاب عندما ضرب ابن صبيغ وهو يسأل عن متشابه القرآن . "إلا ان الحاجة كانت نعودهم أحيانا إلى التأويل . إذا اشتبه الأمر عليهم . وكانت الألفاظ الدينية تخفى ورائها شيئا يرغبون فى معرفته . مثلنا فى ذلك كما ذكرنا ابن عباس ومجاهد بن جبر . بل أن الرسول (ص) فيما ذكر "القرطبى فى تفسيره" ، روى عنه (ص) من حديث عائشة قالت قال رسول الله (ص) "من حوسب يوم القيامة عذب" قالت (سورة الانشقاق ٧) فقلت يا رسول الله أليس قد قال الله "فأما من أوتى كتابه بيمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا" . فقال ليس ذلك الحساب وإنما ذلك العرض فأول كلمة الحساب بالعرض .[١]

وبعد وفاة الرسول (ص) . وانقضاء عهد الصحابة ، بل وعندما تطورت الحياة الإسلامية وتجددت الأحداث . واتسعت الفتوحات وتعددت الآراء والاتجاهات الدينية والسياسية . واختلط العرب بأصحاب الديانات الأخرى وغير ذلك لم تكن النصوص الدينية بمعزل عن المعارك الجدلية بل كانت وسيلة كل فريق إما لنصرة مذهبه أو ليتخذها سلاحا يدافع به عن الإسلام ضد أعدائه ن وكان أن ظهر الرأى بأشكاله المختلفة ، وإن كان قد بدأ متحرجا فى أول الأمر . إلا أنه انسع بعد ذلك . وتعددت مناحيه ، والتأويل مدار نشاط الرأى [٢]

وإذا كانت النصوص المتشابهة ، قد جذبت عقول أئمة المذاهب

---

(١) السيد عبد الغفار ظاهرة التأويل وصلتها باللغة – ص ٦ – نقلا عن القرطبى التفسير جـ ١٠ ص ٦٣ ، ص ٧٠

(٢) السيد عبد الغفار – المصدر السابق ص ٧

والفرق الإسلامية فاندفعوا لتفسيرها وتأويلها بما يوافق مذاهبهم وما تقتضيه نظرتهم العقلية فقد أصبح التأويل ظاهرة أو منهجا يعمل على صرف المعنى الظاهر من اللفظ إلى معنى محتمل يعضده دليل ، أو استخدام كمهج لخدمة العصبية المذهبية ، وتحريف النصوص بل كما يرى الدكتور كمال جعفر "كانت ظاهر التأويل السلاح الفتاك الذى فرق المسلمين إلى طوائف وفرق ، ولم نجد القواعد والقوانين التى شرعها العلماء للتأويل فى تجنب هذا التفرق والتناحر " (١)

ومن ناحية أخرى : نجد أن أعمال الفكر والنظر فى النصوص الدينية عامة والمتشابهة بصفة خاصة . ومحاولة تفسيرها عن طريق التأويل الذى يقضى "إلى صرف اللفظ الوارد عن المعنى الأصلى الذى وضع له لكى يتفق مع المنطق . هو الأساس الذى مكن لفلاسفة المسلمين من التفكير فى التوفيق بين الدين والفلسفة" (٢) . وما يمكن أن يقال عن هؤلاء يمكن أن يقال أيضاً فى محاولات التوفيق الأخرى التى ظهرت وشاعت على مر العصور وفى البيئات الفكرية والباطنية والصوفية . سواء فى محاولات التوفيق بين العقل والنقل. أو بين الظاهر والباطن . " إذ أن بعض الفرق الباطنية والفلسفية عدت تأويل الآيات القرآنية أصلاً من أصولهم . وهم يعدون الصور الحسية التى وردت فى القرآن رموزاً للحقائق الروحانية ، وأن الله لم يخاطب الناس إلا على قدر عقولهم . فالتنزيل هو الكلام الوصفى الذى أملاه جبريل على النبى (ص) من

(١) د . محمد كمال جعفر -- فى الفلسفة الإسلامية -- (دراسات ونصوص تنشر لأول مرة) - ص ٢٤٠ ط مكتبة دار العلوم ١٩٧٥ م

(٢) المصدر السابق -- ص ١٦٧

عالم العقـل إلى عـالم الحـس ، والتـأويل هـو الكشـف عـن المعـانى الحقيقيـة المطلوبة والرجوع من عالم الحس إلى عالم العقل . ونسبة التأويل إلى التـنزيل كنسبة الباطن إلى الظاهر ، فهناك ظاهرتين لحقيقة واحدة :

أحدهما : رمزية ، والأخرى : وجودية ، وليـس مـن الصعـب علـى العقل أن يوفق بينهما" . (١)

وإذا كان النظر فى النصوص الدينية ومتشابهاتها يعد فى ذاته عمـلاً محموداً على أساس محاولة التوفيق بين مدلولات النص الشرعى وما يقتضيه البرهان العقلى من تنزيه واجـب الإثبـات فـى حـق الـذات الإلهيـة بطريـق التأويل أو التفسير الصحيح ، بحيث لا يخـل هـذا بـأصل مـن أصـول الشـرع الثابتة . فإن هذا ما دعا إليه الإمام الغزالى وعمل على تحقيقـه ، وهـذا فـرق كبير بين منهجه وبين الفرق الإسلامية التى أطلقت العنان للعقل فـى تـأويل النصوص الدينية وأصبح التأويل لا يتم إلا فى إطـار ثقافـة المـؤول ونظـره إلى النص ، وليس التقصير فى النصوص ، وإنما فى إفهام المؤول ، وقد نبه إليـه ابن تيمية حيث ذكر "إن منهم من يعتقد المعنى ويحمل الألفاظ عليه من غـير نظر إلى ما تستحقه ألفاظ القرآن من الدلالة والبيان ، ومنهم من يراعى مجرد اللفظ دون نظر إلى ما يصلح للمتكلم به فـى سياق الكـلام ومـرد هـذا كلـه إلى موقف المؤول نفسه أمام النص ، مما أدى إلى الإغراق فى الباطنية أو التصرف فى التشبيه" (٢) ، فالإمام الغزالى كان على النقيض من هؤلاء جميعاً .

---

(١) د . جميل صليبا – تاريخ الفلسـفة العربيـة – ط٣ ، ص١٧ – ص١٨ – دار الكتـاب اللبنـانى – بيروت ١٩٧٣م .

(٢) ابن تيمية – مقدمة فى أصول التفسير – ص ٢٠ .

جـ - منهج الغزالى فى تأويل المتشابهات :

كان الإمام الغزالى يرى "إنه يجب أن يتفق العقل والنقل ، والباطن والظاهر ، فلا غنى بالعقل عن السماع ولا غنى بالسماع عن العقل " [١] ، إلا أنه حدد نطاق العقل المجرد عن الشرع ، "وجعله قاصراً على إدراك أمور التجربة ، خلافاً للمعتزلة والفلاسفة . كما أكد أن معرفة الأمور الأبدية بطريق العقل وحده فضول وهذه الأمور لا تنال بطريق العقل ، ولكن بطريق الكشف الباطنى . كما أن الحق عنده لا يشترط أن يكون مؤيداً بالبرهان العقلى فحسب ، بل يجب أن يكون موافقاً للكتاب والسنة" . [٢]

وعلى ذلك فإن موقف الغزالى من التنزيل ومدى أحقية العقل فى تأويل أموره محكوم بقواعد وشروط وليس للعقل مطلق الحرية فى بحثها . لأنه فى حاجة إلى معونة خارجية إذ أن الله علم جبريل الموازين ، وبلغها جبريل إلى الأنبياء ، وهؤلاء نقلوها إلينا بتعاليمهم . والخلق كلهم يتعلمون من الرسل ما ليس لهم طريق إلى معرفته إلا بهم . [٣] ومن ناحية أخرى "فإن حقائق الأمور الإلهية لا تنال بنظر العقل ، فلتقبل مبادئ هذه الأمور من الأنبياء ، فإن العقل لا يحيلها ، وليترك البحث عن الكيفية والكمية والماهية ، فليس ذلك مما تتسع له القوى البشرية" [٤] يقول الغزالى :فاتق الله ولا تتعسف فى التأويل" . [٥]

---

(١) الغزالى – الأحياء – جـ ٣ – ص ١٦ – ص ١٧ .

(٢) د . جميل صليبا – المصدر السابق – ص ٣٤٧ .

(٣) الغزالى – القسطاس المستقيم – ص ١٥ .

(٤) د . جميل صليبا – المصدر السابق – ص ٣٥٢

(٥) الغزالى – القسطاس – ص ١٥ .

وخلاصة ما نتصوره هو : أن الغزالى كمتكلم وفيلسوف لم يهدّر قدرة العقل كلية ولكنه حفظ للعقل حقوقه ، وجعله قادراً على فهم الشريعة وعلى التأويل إذا كانت هناك حاجة إليه . وهـذا مـا دفـع الغـزالى إلى وضـع قـانون التأويل حتى يمنع المتأول من الخطأ فى أصـول الشـرع ، كمـا أنـه تمـيز عـن الفرق الأخرى والأشعرية بصفـة خاصـة بأنـه أقـام للتجربَـة الروحيـة وزنـاً كبيراً فى المعرفة الدينية وتفسير الصلة القائمة بين ظاهر النص الشرعى ومدلوله الروحى الباطنى دون إخلال بأصول النص الدينى .

بالإضافة إلى ذلك نلاحظ أن الغزالى [1] اشـترط فـى التـأويل أن يكـون متناسقاً مع الأسلوب العربـى ، إذ أن صـرف اللفـظ عـن الحقيقـة إلى المجـاز (يجـب أن يكـون مرتبطـاً دائمـاً بقرينـة تـبرره . وهـذا مـا خالفتـه الفـــرق الأخرى. [2]

وقبل أن نبحث طريقة الغزالى فى تأويل متشابهات الصفـات نـود أن نذكر بموقفه من المحكم والمتشابه بما يناسب الغرض المطلوب هنا .

لا يذهب الغزالى مذهب القائلين بأن المتشابه هــى الحـروف المقطعـة فى أوائل السور ، أو ما ينفرد الله بعلمه ، أو القصص والأمثـال ، ولم يذهـب أيضاً مذهب القائلين بأن المحكم : ما يعرفـه الراسـخون فـى العلـم ، أو هـو الوعد والوعيد والحـلال والحـرام ، ولكنـه رأى أن المحكـم : هـو المكشـوف المعنى الذى لا يتطرق إليه احتمال وهو ما انتظم وترتب ترتيباً مفيداً إما على ظاهره أو على تأويل ما لم يكن فيه متناقض .

---

(١) الغزالى – الجام العوام – ص ٨٣ – ص ٨٤ – المقصد الاسنى – ص ٨ .

(٢) السيد عبد الغفار – ظاهرة التأويل وصلتها باللغة – ص ٦٦ .

والمتشابه : هو ما تعارض فيه الاحتمال ، وقد يطلق على ما ورد فى صفات الله مما يوهم ظاهره الجهة والتشبيه ، ونحتاج إلى تأويله . (١)

فالإمام الغزالى لا يأخذ بظواهر المتشابهات ولا يجوز أن تحمـل علـى حرفيتها مما قد يوهم عند العوام التشبيه فى صفات الله تعالى ، ومنهجه فى ذلك كأهل السلف إذ رأى "أن من واجب المسلمين تقليد مذهب السـلف ، وأن يقدسوا الله وينزهوه عـن الجسـمية وتوابعـها ، وهـذا مـا ترتضيـه الفطـرة السليمة ، وما لا يحيله العقل . فالآيات والأحاديث التى قد توهم التشبيه أو التجسيم يجـب ألا تحمـل علـى حرفيتـها ، وليـس للعـامى أن يسـأل عـــن تأويلها ، بل يجب أن يفهم التقديس فهماً إجمالياً ويقرب بـالعجز ، وليـس فى ذلك ضرر ، فالعارفين والعلمـاء لهـم حدودهـم ومـا ينكشـف لهـم قليـل بالنسبة إلى ما ينطوى عنهم . كما أن التصرف فى الألفاظ بالترجمة أو الجمع والتفريق يؤدى إلى فهم خاطئ لمراد الشرع" . (٢)

وطبقاً لمنهج الغزالى وقانونه فى التأويل ، فإنه يفرق دائماً بين مقام: عوام الخلق والعلماء . وما يجب فى حـق هـؤلاء وأولئـك بشـأن الخـوض فـى بحث أمثال هذه الأمـور ، (ظواهـر الآيـات والأحـاديث) ، ومتعلقاتـها بمـا يجب فى حق الله تعالى من إثبات للصفات وتنزيه عن المماثلة أو التشبيه .

فاللائق بالعوام : أن لا يخاض بـهم فـى التـأويلات ن بـل تـنزع عـن عقائدهم كل ما يوجب التشبيه ويدل على الحدوث ، وإذا سـألوا عـن معـانى النصوص (المتشابهة) زجروا عنها . أما العلماء : اللائق بهم تعريف ذلـك ،

---

(١) الغزالى – المستصفى فى علم الأصول – ص ١٢٦ .

(٢) نظرنا – الغزالى – الجام العوام – ص ٦٣ – ص ٧٢ .

وتفهمه . وليس ذلك فرض عين ، بل التكليف ورد بالتنزيه عن كل ما تشبه بغيره. " [١]

وإذا كان التأويل كما يرى الغزالى : هو بيان معنى النص بعد إزالة ظاهره [٢]، (الذى يوهم التشبيه أو التجسيم ، أو ما لا يجب فى حق الله تعالى من نقص فى التنزيه والتقديس) ، فكيف أمكن للغزالى تحقيق ذلك ؟

بل كيف استطاع الغزالى تناول ظواهر الآيات والأحاديث ، مما قد يوهم التشبيه بالتأويل ؟ وما هو موقفه من الصفات الإلهية الثابتة كما قررتها النصوص ؟

والإجابة على هذه التساؤلات أو غيرها مما يفيد فى بحث قضية التأويل عند الغزالى ، تحتم علينا أن ننظر إلى تصور الغزالى للصفات الإلهية جميعاً ، وما يتعلق بها من مسائل أخرى ، من خلال تأويله لما ورد فيها من آيات وأحاديث . وعلينا أيضاً أن نراعى منهج الغزالى وقانونه فى التأويل . هذا إذ علمنا مسبقاً أن الغزالى رأى بأن للتأويل ضرورة [٣] وصرح " بأن ما قضى العقل باستحالته فيجب فيه تأويل ما ورد السمع به ، إذ لا يتصور أن يشتمل السمع على قاطع مخالف للمعقول ، وظواهر أحاديث التشبيه أكثرها غير صحيحة ، والصحيح منها ليس بقاطع بل هو قابل للتأويل " . [٤]

ولذلك فإن منهج الغزالى فى تأويل ما ورد فى الصفات من

---

(١) نظرنا – الغزالى – الاقتصاد فى الاعتقاد – ص ٢٩ – ص ٣٥ .

(٢) نظرنا – الغزالى – الجائم العوام – ص ٧٣ .

(٣) الغزالى – قانون التأويل – ص ٢٤٠ – ط الجندى .

(٤) الغزالى – الاقتصاد – ص ١٧٨ .

متشابهات، مبنى على البرهان العقلى من حيث الجواز أو الاستحالة فيقول "فإن لم يقض العقل فيه بذلك يجب التصديق لأدلة السمع إذ يكفى وجوب التصديق انفكاك العقل عن القضاء بالإحالة" . (١)

ويمكن أن تعطى أمثلة توضح منهجه فى الصفات : الخبرية ، وصفات الأفعال ثم موقفه من تأويل بعض الصفات الذاتية الثبوتية .

الصفات الخبرية وصفات الأفعال :

إن موقف علماء الكلام فى تأويل الصفات الذاتية لا يكاد يختلف عن موقفهم فى تأويل الصفات السمعية الخبرية ، فإذا كانوا ولا سيما "المعتزلة" أخطئوا فى تأويل الصفات الثبوتية ، فإنهم ذهبوا فى تأويل الصفات الخبرية : كالعلو والاستواء والنزول والمجىء والإتيان واليدين والعين ، وما يتعلق بهذه الصفات من مسائل أخرى كالرؤية والجهة . . الخ إلى الحد الذى جعلهم يصرفون أخبارهم إلى ما أدتهم إليه عقولهم من المعانى التى ظنوها تنزيهاً لله تعالى عن مشابهة المحدثين .

بل لا نكون مغالين إذا قلنا بأن المعتزلة نفوا جميع الأحاديث التى تتحدث أو تثبت لله تعالى هذه الصفات السمعية الخبرية ، وكانت حجتهم فى ذلك أنها تستلزم الجهة والمكانية أو الحيز والحركة والانتقال ، وكل هذه تستلزم الجسمية والله منزه عن ذلك .

وجدير بالذكر أن الإمام الأشعرى فى "الإبانة" ورسالته إلى أهل الثغر "له رأى فى هذه الصفات ، يختلف فيه عن المعتزلة وسائر المتأولين ، ولا يكاد يختلف عن السلفيين وخاصة السلفى المتأخر ابن تيمية ، "فيقول

---

(١) الغزالى – المصدر السابق – ص ١٧٨ – ص ١٨٠ .

فى رسالته إلى أهل الثغر : إن الله موصـوف بصفاتـه علـى سـبيل الحقيقـة ، لأنـه لو لم يكن له عز وجل هـذه الصفـات لم يكـن موصوفاً بشـىء منـها فـى الحقيقة ، وإنما يكون وصفه مجازاً أو كذباً". (١)

وعلى ذلك فإن صفـات الله تعـالى يجـب أن تحمـل علـى حقيقتـها ولا يصار فيها إلى التأويل ، ولكن هـذا الموقـف ليـس عامـاً عنـد الأشـعرى ، إذا علمنا أن لديه اتجاهات عقلية فى كتبه ورسائله . (٢) الأخرى ، حيث تـأول صفات المحبة والرضى والغضب . . . الخ على صفة الإرادة ؟ (٣)

وكما أتصور فـإن موقـف الإمـام الغـزالى مـن هـذه الصفـات السـمعية الخبرية ليس بعيداً عن موقف الإمام الأشعرى كمتكلم سنى ، فـيرى أن فـى القرآن والحديث نصوصاً تفيد غير معانيها الظاهرية ولهذا يجـيز تأويلـها . إذ أن مثل هذه النصوص أو الأحاديث توهـم بظاهرهـا أن لله تعـالى بعـض مـا للإنسان من الحواس (٤)، وقد تحدث الغزالى عـن ذلـك فـى "قـانون التـأويل" ورسالته الجـام العـوام" ، ولكنـه أوصـى بعـدم إباحـة أسـرار التـأويلات إلا للمتخصصين من أهل المعرفة فلمن عرف التأويل أن يحدث بـه مـن هـو مثلـه فى الاستبصار ، أو من هو مستعد للمعرفة ومقبل عليـها أمـا العـوام فعليـهم التسليم والإقرار بالعجز . هذا من ناحية .

ومن ناحية أخرى نجد لديه موقفاً سلفياً حيث نرى "أنه يجـــب

---

(١) محمد السيد الجليند – ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل – ص ٣٧٧ .

(٢) انظر الأشعرى – رسالة فى استحسان الخوض فى علم الكلام .

(٣) محمد السيد الجليند – المصدر السابق – ص ٣٧٨ .

(٤) د . محمد يوسف موسى – بين الدين والفلسفة – ص ١٣٧ – دار المعارف بمصر ١٩٥٩ م .

الكف عن السؤال والإمساك عن الجواب فى المتشـابهات ، والجـواب هـو مـا قاله الإمام مالك عندما سئل عن الاستواء" [١]،وفى تصورى أن كل من الموقفين يكملان بعضهما . إذ افترضنا مسبقاً أن منهج الغزالى فى التـأويل يـهدف إلى تقريب المعنى من الفهم بما يناسب عقول العامة والخاصة .

وفى ضوء هذين الموقفـين عنـد الإمـام الغـزالى مـن الصفـات السـمعية الخبرية ، سوف نجد أنه فى الموقف السلفى : لا يذهب إلى التأويل بصـرف النص إلى معنى مجازى ولكنه يكتفى بما ترتضيه الفطرة الإنسانية كالاعتقاد بأن الله "ليس كمثله شىء " وعلى ذلك ينبغى الاعتقاد بأن هذه النصوص يراد بها معان تليق بجلال الله دون تشبيه .

فالغزالى يقرر فى رسالته (الجام العوام) [٢] أنه إذا سئل العوام عن : الفوق واليد الإصبع والاستواء . . . وغير ذلك من معانى المتشابهات فإن الحق فيه ما قاله الرسول (ص) وما قاله الله تعالى "الرحمن على العرش استوى" ، (طه ٥) فليعلم قطعاً أنه ما أراد الجلوس والاستقرار الذى هو صفة الأجسام، ولا ندرى ما الذى أراده ولم نكلف معرفته . وصدق حيث قال تعـالى : "وهـو القاهر فوق عباده" (الأنعام ١٨) وفوقية المكان محال ، فإنه كـان قبـل المكـان فهو الآن كما كان وما أراده ، فلسنا نعرفه وليس علنا ولا عليك أيها السائل معرفته .

ويضيف الغزّالى أنه لا يجوز إثبات اليد والإصبع مطلقاً ، بـل يجـوز النطق بما نطق به الرسول (ص) من غير زيـادة أو نقصـان ، وجمـع وتفريـق

(١) الغزالى – الجام العوام – ص ١٠٩ .

(٢) الغزالى – المصدر السابق – ص ١٠٩ – ص ١١٠ .

وتأويل وتفصيل فنقول صدق الرسول (ص) حيث قال "خمر طينة آدَم بيده"، وقال "قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الرحمن" ، فنقنع بذلك بدون زيادة أو نقصان ، ونقطع بنفى العضو المركب من اللحم والعصب . وهذا يوجب التقديس لله تعالى :

مثال (١) فينبغى أن يعلم أن "اليد" تطلق لمعنيَين : أحدهما الموضع الأصلى : وهو عضو مركب من لحم وعظم ، الثانى : قد يستعار هذا اللفظ "اليد" لمعنى آخر ليس لجسم ، كما يقال البلدة فى يد الأمير ، وعلى العامى وغيره أن يتحقق قطعاً أن الرسول (ص) لم يرد بذلك جسماً ، إذ أنه فى حق الله تعالى محال ، وأنه عبارة عن المعانى يليق بالله تعالى ، فإن كان لا يدرى ذلك المعنى ، ولا يفهم كنة الحقيقة فليس عليه فى ذلك تكليف .

مثال (٢) : قول الرسول (ص) "إن الله خلق آدم على صَورته" ، وقوله (ص) "أنى رأيت ربى فى أحسن صورة" ، فلفظ الصورة فى رأى الغزالى اسم مشترك يطلق ويراد به معنيين :

أحدهما : الهيئة الحاصلة فى أجسام مؤلفة مرتبة ترتيباً مخصوصاً مثل الأنف والعين والفم ، وهذا لا يليق بمقام الله تعالى .

الثانى : يطلق ويراد به ما ليس بجسم ، ولا هيئة فى جسم كقوله "عرف صورته وما يجرى مجراه" ، فينبغى أن يعتقد أنه أريد به معنى يليق بجلال الله وعظمته ، وهو ما ليس بجسم .

مثال (٣) : صفة "النزول" قول الرسول (ص) "ينزل الله تعالى فى كل ليلة إلى السماء الدنيا . . . الخ "الحديث فالنزول اسم مشترك يطلق ويراد به معنيين :

أحدهما : يفتقر فيه النزول إلى أجسام ، للانتقال من أعلى إلى أسفل.

الثانى : يطلق ولا يفتقر إلى انتقال وحركة فى جسم ن كما قال تعالى "أنزل لكم من الأنعام ثمانيـة أزواج" (الزمـر ٦) ، ومـا رئـى البعـير والبقـر نازلاً من السماء بالانتقال بل هى مخلوقة فـى الأرحـام ولا تزالهـا معنـى لا محالة .

وقال الشافعى : دخلت مصر فلم يقيموا كلامى : فنزلت ثم نزلـت ، فلم يرد بـه انتقال جسده ، فالنزول فى حق الله تعالى ، أريد به قطعاً معنى يليق بجـلال الله وعظمتـه . والـذى يجـوز أن يـراد بـالنزول فـى لغـة العرب.

مثال (٤) : صفة الفوقية : إذا سمع لفـظ "الفـوق" فـى قولـه تعـالى " وهو القاهر فوق عباده" وقوله تعالى "يخافون ربهم من فوقـهم" (النحـل ٥٠) فليعلم أن الفوق اسم مشترك يطلق لمعنيين : أحدهما : نسبة جسم إلى جسم ، بأن فوق السلطان ، والسلطان فوق الوزير . . والأول يسـتدعى جسـماً ينسـب إلى جسم . والثانى : لا يستدعيه فالمعنى الأول غير مراد فى حق الله تعـالى ، فإنه من لوازم الأجسام وهو محال علــى الله تعـالى ، وينـهى الغـزالى إقـراره بقوله "فقس على ما ذكرناه ما لم نذكره" .

وجدير بالذكر أن الغـزالى إذا كـان يوجـب الإيمـان والتصديـق لأدلـة السمع فى الصفات الخيرية ، كما أنه يوجب على كل من لا يقـف علـى كنـة معانيها ولم يعرف تأويلها أن يقرب بالعجز ، فإنه حـذر مـن تبديـل اللفـظ بلغة أخرى فارسية أو تركية لأن من الألفاظ العربية ما لا يوجد لها فارسـية تطابقهـا ، فلفظ "الإصبع" يستعار فى لغة العرب للنعمة ، ومعناها فــى

الفارسية "انكشفت" . [١]

ومن ناحية أخرى ، فقد رأى أن القطع بصحة التأويل ، فى الصفات الخبرية والإخبار عنها متعلق بأمرين [٢]:

الأول : أن يكون المعنى مقطوعاً ثبوته لله تعالى ، كفوقية المرتبة .

الثانى : أن لا يكون اللفظ محتملاً إلا لأمرين وقد بطل أحدهما وتعين الثانى مثال ذلك : قوله تعالى "وهو القاهر فوق عباده" فإنه إن ظهر فى وضع اللسان أن الفوق لا يحتمل إلا فوقية المكان أو فوقية الرتبة ، وقد بطل فوقيـة المكان لمعرفة التقديس ، لم يبـق إلا فوقيـة الرتبـة . وهـذا كـالمقطوع بـه لفـظ الفوق .

أما من رفض قبول أخبار الآحاد التى تتعلق بالصفات الخبريـة ، أو تأويلها لأن ذلك فى نظرهم حكم بالمظنون ويمثل هـذا الـرأى المعتزلـة ، فـإن الغزالى لا يرفض قبـول هـذه الأخبـار أو تأويلـها ، "لأن السـلف قبلـوا هـذه الأخبـار مـن العـدول ورددوهـا وصححوهـا . كمـا أن تلـك الأخبـار روتـــها الصحابة ، وقبلها التابعين .فحديث النزول "ينزل الله تعـالى كـل ليلـة . . " الحديث . سبق للترغيب فى قيام الليل ، فلو ترك هذا الحديث لبطلـت هـذه الفائدة ، وليس فيه إلا إبهام لفظ "النزول" عند الصبى والعامى ، ومـا أهـون علـى البصـير أن يغـرس فـى قلـب العـامى التنزيـه والتقديـس عـــن صـــورة النزول. [٣]

---

(١) الغزالى – المصدر السابق – ص ٧١ .
(٢) الغزالى – المصدر السابق – ص ٨٢ .
(٣) الغزالى – المصدر السابق – ص ٧٩ .

ويمنع الغزالى القياس والتفريع فى الألفاظ [(١)]. فلفظ "اليد" لا يجوز فيه إثبات الساعد والعضو ، كما أن ورود ألفاظ مثل "السمع والبصر" في حق الله تعالى ، لا يجوز إثبات العين والأذن . . وغير ذلك ، لأن هذا كذب يتجاسر عليه الحمقى فى المشبهة . كذلك الجمع بين متفرق الألفاظ ، كمن صنف كتاباً فى جمع الأخبار خاصة ورسم فى كل عضو باب فقال : باب فى إثبات الرأس ، وباب فى اليد . . إلى غير ذلك . وسماه كتاب "الصفات" فهذا فى نظر الغزالى بعيد عن التوفيق لأن هذه الكلمات المتفرقة صدرت عن الرسول (ص) فى أوقات متفرقة اعتماداً على قرائن مختلفة تفهم السامعين معان صحيحة ، فإذا ذكرت مجموع المتفرقات على مثال خلق الإنسان ، صار جمع تلك المتفرقات فى السمع دفعة واحدة قرينة فى تأكيد الظاهر وإبهام التشبيه .

كذلك لا يجوز التفرقة بين مجتمعات الألفاظ ، فقوله تعالى "وهو القاهر فوق عباده" ، لا يجوز للقائل أن يقول : هو فوق ، لأنه إذا ذكر القاهر قبله ظهر دلالة الفوق على الفوقية التى للقاهر مع المقهور وهى فوقية المرتبة . وكذلك لا يجوز أن يقول : هذا القاهر فوق غيره ، بل ينبغى أن يقول فوق عباده ، لأن ذكر العبودية يؤكد احتمال فوقية السيادة لله تعالى .

أما ما يتعلق بالمسائل الأخرى : كإثبات الرؤية ، وكون البارى تعالى يختص بجهة كالسماء مثلاً ، فإنه يقرر فى هذا المقام عقيدة أهل السلف ويحمل النصوص على الحقيقة ، فيقرر أن المشهور فيما بين السلف أن الله تعالى يرى ، فقول القائل لا يرى بدعة ، ، وتصريحه بتأويل الرؤية بدعة ،

---

(١) الغزالى – المصدر السابق – ص ٨٣ – ص ٨٤ .

كأن يقول المتأول : أن تلك الرؤية معناها مشاهدة القلب .

أما اختصاص البارى تعالى بجهة مخصوصة : فإن الغزالى ينكر ذلك، لأن الاختصاص بالجهات مقصورة على الجواهر والأعراض ، والله تعالى ليس كذلك [1]، أما رفع الأيدى إلى السماء " فهو يقصد التعظيم والدعاء وسؤال النعمة ، فخزائن نعمة الله تعالى فى السماوات ، وخزائن أرزاقه الملائكة . فقد قال تعالى "وفى السماء رزقكم وما توعدون "(الذاريات ٢٢) كما أن إشارة الجارية بإصبعها بأن الله فى السماء ، عندما سألها الرسول (ص) – الحديث ، فقد كانت خرساء ، كما ثبت من الروايات" . [2]

وخلاصة وما يمكن أن نذهب إلى تقريره فى هذا الانطباع السلفى عند الغزالى هو :

١- أن الغزالى قريب من ابن تيمية ، حيث أن كلاهما نهى العوام عن البحث فى حقائق متشابهات الصفات الخبرية – كالنزول والفوقية والاستواء وما يتعلق بها كالرؤية والجهة وغير ذلك ، كما أن كلاهما يحاول أن يثبت بدا يليق بذات الله ونزولاً يليق بذاته ، وعلواً وفوقية دون أن يكون فى ذلك مماثلة للحوادث ، إلا أن منهج الغزالى يتميز عن منهج ابن تيمية فبينما يقرر ابن تيمية أن ذلك هو تفسير السلف ويقرض ذلك على العامى وغير العامى فإن الإمام الغزالى : يقرب المعانى ، ويقرر أن السلف فهموا من اليد "وما يفهمه العربى من وضع الأمير يده على المدينة ، وأن "النزول" كقول الشافعى :نزلت ثم نزلت وهو تقريب

---

(١) الغزالى – فيصل التفرقة – ص ١٣٨ – ص ١٣٩ .

(٢) الغزالى – الاقتصاد فى الاعتقاد – ص ٤٩ .

للمعانى ، "والفوقية" هو فوقية الرتبة ، فالسلف فى نظر الغزالى فسروا الآيات والأحاديث المتشابهة تفسيراً معنوياً ، وليس جسمياً ، ولذلك يجوز الغزالى تفسير هذه الألفاظ بإنزالها على المعانى : فالصورة ليست شكلاً بل معنى والفوقية تعنى الرتبة . . . الخ . (١)

٢- لقد رأى الغزالى أن السلف فسروا الصفات ونصوصها بمقتضى الظاهر ن إلا أن هذا الظاهر هو المعنى المجازى الذى تصور فيه المعانى ، وأن المجاز واضح حتى أنه لا يعد تأويلاً ، وأنه أخذ بالظاهر ، ولا يعد المجاز للواضح المبين تأويلاً بحال من الأحوال ، وتفسير الألفاظ على ذلك ليس فيه تخريج الألفاظ على ظاهر معناها ، بل أن ذلك هو الظاهر منها . (٢)

٣- أن الغزالى رأى أن التخريج اللفظى الحسن إنما يكون فى العبارات التى تدل على معان غير احتمالية لأكثر من معنى واحد ، فإن ظهر معنيان للفظ وجب حمله على أحدهما ، وهذا اللائق بجلال الله تعالى . وإذا كثرت الاحتمالات بدون مرجح كأوائل السور فإن التوقف والتفويض فيها أولى : فأوائل السور فى نظر الغزالى ليست موضوعة باصطلاح سابق للعرب للدلالة على المعانى فوجب أن يكون معانيها مجهولاً . (٣) ، ولا يجوز أيضاً تفسير اللفظ أو إنزاله على معنى من المعانى إلا أن يكون ذلك

---

(١) نظرنا فى ذلك – الشيخ محمد أبو زهرة – ابن تيمية حياته وعصره وآراؤه – ص ٢٨٦ ص ٢٩٣ – دار الفكر العربى – ط حديثة بدون تاريخ .

(٢) رجعنا إلى المصدر السابق – ص ٢٨٧ .

(٣) الغزالى – الاقتصاد – ص ٥٣ .

في ضوء العرف اللغوى والأسـاليب العربيـة ، كمـا يؤكـد علـى ضـرورة التمسك بالقرائن لمعرفة المراد من الألفاظ ودلالتها .

أما الجانب الثانى : فإن الغـزالى يتبـع طريقـة المتكلمـين فـى تـأويل متشابهات الصفات الخبرية ، حتـى يقـرب بـين ظـاهر النـص وبـين معنـاه العقلى ، وحتى لا يقع إيهام أو ظنون فى قبول المتشابهات ، أجاز تأويـل الظواهر [١] .

وأما من رفض قبول أخبار الآحاد التى تتعلق بالصفات الخبرية ، أو تأويلها لأن ذلك في نظرهم حكم بالمظنون ويمثل هـذا الـرأى المعتزلـة ، فـإن الغزالى لا يرفض قبـول هـذه الأخبـار أو تأويلـها ، "لأن السـلف قبلـوا هـذه الأخبـار مـن العـدول وردوهـا وصححوهـا . كمـا أن تلـك الأخبـار روتـــها الصحابة ، وقبلها التابعين .فحديث "النزول مثلاً" عندما يوضع إمام الغزالى شأنه شأن عقلاء المسلمين "الذين وجدوا أن فى القـرآن والحديـث مـا يـدل أن أخذ حرفياً ، على أن الله تعالى جسم ، له وجه ويدان وساعد وقدم دون بيـان كيفية شيء من ذلك ، وقد كان من الطبيعى أن ندفـع هـذه الأمـور إلى أعمـال الفكر ، وأن يذهب المسلمون فى تأويلها وفهمها طرقاً شتى . [٢]

ولا شك أيضاً أن التأويل فى نظره عبارة عن احتمـال يعضـده دليـل ، يصير به أغلب الظن من المعنى الذى يدل عليه الظاهر ، ويشبه أن يكون كـل تأويل صرفاً للفظ عن الحقيقة إلى المجاز . . . كما أن دليل العقـل لا يمكـــن مخالفته بوجه ما ، وأن التمسك فى العقليات لا يجوز إلا بالنص . [٣]

---

(١) الغزالى – روضة الطالبين وعمدة السالكين – ص ٨٠ .
(٢) د . محمد يوسف موسى – القرآن والفلسفة – ص ٦٩ .
(٣) الغزالى – المستصفى – ص ٢٨٢ .

ولكن الغزالى كان قد وضع منهجاً وقانوناً فى التأويل ، فقد قسم الخائضين فى التأويل إلى خمسة فرق . ورأى أن الفرقة الخامسة هى المحقة فى التأويل حيث أنها جمعت بين البحث عن المعقول والمنقول ، ومن ناحية أخرى وضع خمس درجات للتأويل (درجة الوجود الذاتى والحسى الخيالى والعقلى والشبهى) .

ورأى أن من اعترف بوجود ما أخبر الرسول (ص) عن وجوده بوجه من هذه الوجوه الخمسة ، فليس بمكذب على الإطلاق .

وربما أراد الغزالى بذلك القانون وهذا المنهج أن يوجه أنظار علماء المسلمين وأئمة المذاهب إلى الطريقة الصحيحة فى تناول النصوص وتأويل معانيها بما يتفق مع مقتضى العقل ، وما يثبت لله تعالى من خصائص الإثبات والتنزيه الواجب فى حقه تعالى ، إذ أن الأشاعرة والمعتزلة والحنابلة ظهرت بينهم خلافات كثيرة وزعمت كل فرقة منهم أنها على حق وصواب وما عداها على باطل وبدعة . (١)

لكن كيف استطاع الغزالى تطبيق هذه الطريقة فى تأويل نصوص المتشابه من الصفات ؟

مثال (١) فيما يتعلق بصفتى (الاستواء – النزول) ، فقد رأى الغزالى "أن من أجرى الاستواء على العرض على ما ينبئ عنه ظاهر اللفظ وهو "الاستقرار على العرض فقد التزم التجسيم ، وأن قطع باستحالة الاستقرار على العرش ، فقد تأول الظاهر ، وهو اعتقاد أهل الحق .

وكذلك من أجرى النزول على ما ينبئ عنه ظاهر اللفظ : وهو

(١) الغزالى – فيصل التفرقة – ص ١٢٩ – قانون التأويل – ص ٢٣٥ .

الحركة والانتقال فقد التزم التجسيم ، وأن قطـع باستحالة ذلك فقد تـأول الظاهر ، وهو اعتقاد أهل الحق أيضاً" . (١) ولذلك :

فإن الغزالى ينزه الله تعالى عن أن يوصف بالاستقرار على العرض" لأن كل متمكن على جسم والمستقر عليـه مقـدر لا محالـة ، وهـذا ممـا لا يجـيزه العقل على الله تعالى لأنه ليس بجسم ولا عرض" . (٢)

فإن قيل : فما معنى قوله تعالى "الرحمن على العرش استوى" ، ومـا معنى قوله عليه السلام : "ينزل الله كل ليلة إلى سماء الدنيا . . . "الحديث .

والغزالى مثل متكلمى أهل السنة يـرى أن هـذه الألفـاظ وغيرهـا ممـا يوهم التشبيه وردت فى الشـرع علـى سـبيل المجـاز ، ويتـأول بعضـها مـن يفهمها وينكرها من ينكرها ، لأن الناس ليسوا على درجة واحدة من الفهم، فهناك عوام لا يجب أن يخاض بـهم فـى التـأويلات وإذا سـألوا عـن المعـانى زجروا عنها ، أما العلماء فاللائق بهم تعريف ذلك وتفهمه (٣).

فالتأويل فى هذه الأمور مقصور علـى العلمـاء فقط وعلـى ذلـك نجـد الغزالى يحمل الاستواء على "القهر والاستيلاء" فيقول "وهو سبحانه مستوى علـى عرشـه بـالمعنى الـذى أراده بالاستواء ، وهـو الـذى لا ينـافى وصـف الكبرياء، ولا يتطرق إليه سمات الحدوث والفناء ن قال تعالى "ثم اسـتوى إلى السماء وهى دخان" (فصلت ١١) وليس ذلـك إلا بطريـق القـهر والاسـتيلاء . ويرى الغزالى أن هذا التأويل يصلح من جهة العقل واللغة ، وقد اضطر إليـه

(١) الغزالى – روضة الطالبين وعمدة السالكين – ص ٨٠ .

(٢) الغزالى – الاقتصاد فى الاعتقاد – ص ٥٢ .

(٣) الغزالى – روضة الطالبين – ص ٨٠.

أهل الحق" [١]

وقد ذكـر الإمـام محمـد جمـال الديـن القـاسمى فـى تفسيره المسـمى "محاسن التأويل" أن الاستواء ورد على معان اشترك لفظة فيها "فجاء بمعنى الاستقرار منه : استوت على الجودى ، وبمعنى القصد ومنه : ثم استوى إلى السماء ، ويأتى بمعنى العلو ومنه آية : "فإذا استويت أنت ومـن معـك علـى الفلك" (المؤمنون ٢٨) ، وقال مجاهد : استوى علا على العـرش . ونقـل عـن الفراء : تقول العرب : استوى إلى يخاصنى أى أقبـل علـى – ويـأتى بمعنـى الاستيلاء ، قال الشاعر ، "قد استوى بشر علـى العـراق" وقـال آخـر : فلمـا علونا واسـتوينا عليـهم : تركنـاهم صرعـى لنسـر وكاسـر" . [٢] لكـن الإمـام الغزالى فيما أرى ، لم يرتض من هذه المعانى فى تأويلـه للاسـتواء ن إلا هـذا المعنى الأخير "الاستيلاء" لأن ذلـك جـائز مـن جهـة العقـل واللغـة ، لذلـك يذهب الغزالى فى "الاقتصاد" [٣] أما الاستواء فهو نسبته للعرش ولا يمكن أن يكون للعرش إليه نسبة إلا بكونه معلوماً أو مراداً أو مقدوراً عليه وواقعاً فى فيضة القدرة ومسخراً له مع أنه أعظم المقدورات ، ويصلح الاستيلاء عليه لأن يتمدح به ويتبعه به على غيره الذى هو دونه فى العظم ، فهذا مما لا يحيله العقل ويصلح له اللفظ فأخلق بأن يكون هو المراد قطعاً . أمـا صـلاح اللفـظ لـه فظاهر عند الخبير بلسـان العـرب ، وإنمـا ينبـو عـن فـهم مثـل هـذا إفـهام

---

(١) الغزالى – الأحياء – جـ١– ص ١٠٧ .

(٢) محمـد جمـال الديـن القـاسمى – محاسـن التـأويل – ملحـق بكتـاب عقـائد السـلف ص ٥٦٧ – تحقيق، د . النشار – عمار الطالبى .

(٣) الغزالى – الاقتصاد – ص ٥٥ – ص ٥٦ .

المتطفلين على لغة العرب الناظرين إليها من بعض الملتفتين إليها التفات العرب إلى لسان الترك حيث لم يتعلموا منها إلا أوائلها . فمن المستحسن فى اللغة أن يقال استوى الأمير على مملكته . حتى قال الشاعر :

قد استوى بشر على العرق ∴ من غير سيف ودم مهراق

ولذلك قال بعض السلف : يفهم من قوله تعالى "الرحمن على العرش استوى" ما فهم من قوله تعالى "ثم استوى إلى السماء وهى دخان" . (فصلت ١١) . أما كونه "العرش" مكاناً أو محلاً كما كان للجوهر والعرض إذ اللفظ يصلح له . لكن العقل يحيل ذلك فى نسبة العرش للاستواء . وإذا نظرنا إلى الإمام ابن تيمية السلفى المتأخر" . نجده لم يرض عن هذا التأويل لمعنى الاستواء ، وأبطل حجج المتأولين لهذا "اللفظ" بالاستيلاء من عدة وجوه" [١] اعتقاداً منه فيما أرى أن هذا التأويل حمل للاستواء على المجاز لا الحقيقة ، ولكن الغزالى كما عرضنا سابقاً يثبت أن الله تعالى مستوى على عرشه بالمعنى الذى أراده تعالى بما لا ينافى وصف الكبرياء والقدم . وإنما أراد الغزالى بهذا التأويل تقريب المعنى من العقل وهذا ما سنجده فى تأويله لما ورد من نصوص تتحدث عن "نزول الله تعالى إلى السماء الدنيا" والمعية قوله تعالى "وهو معكم أينما كنتم" (سورة الحديد ٤) .

مثال (٢) قوله عليه السلام "ينزل الله إلى السماء الدنيا" الحديث [٢] فالتأويل فيه مجال من وجهين [١] :

---

(١) محمد السيد الجليند – ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل – ص ٣٩٢ .

(٢) حديث صحيح ورد فى البخارى فى عدة مواضع – جـ ٢ – ص ٥٢ ، ص ٥٣ – كتاب التهجد – باب الدعاء والصلاة من آخر الليل .

أحدهما : فى إضافة النزول إليه وأنه مجاز وبالحقيقة هو مضاف إلى ملك من الملائكة ، كما قال تعالى "وسئل القرية" (يوسف ٨٢) والمسئول بالحقيقة أهل القرية .

وربما يؤخذ على الغزالى هذا التأويل المجازى وإضافة النزول بالحقيقة إلى ملك من الملائكة ، حيث أن الحديث يدل بلفظة على أن الله هو القائل إذا تتبعنا كل العبارات التى نطق بها الحديث "من يسألنى فأعطيه؟ من يستغفرنى فأغفر له؟ " ، وهذا كلام الله تعالى وليس كلام الملك ، فلو كان النازل ملكاً لكان يقول : من يسأل الله فيعطيه ن من يدعوه فيجيبه . . . الخ، وهذا موجب اللغة فإن ضمير المتكلم لا يتحدث به إلا المتكلم نفسه . وهذا التأويل المجازى هو ما ذهب إليه المتأولون بقصد التنزيه عن الحركة والانتقال ومماثلة المخلوقات ، فتأولوا نزوله تعالى : بنزول أمره أو نزول ملك ينادى" . [٢]

ويمكن أن نستنبط وجهة نظر أخرى عند الغزالى ، حيث أنه أراد تقريب المعنى حتى يبدو مقبولاً للعقل عند العوام والخواص ، وهو ما شرحه فى الوجه الثانى لتأويل "النزول" حيث قال [٣]:

الثانى : أن لفظ النزول قد يستعمل للتلطف والتواضع فى حق الخلق كما يستعمل الارتفاع للتكبر . وفى معارضته إذا سقطت رتبة فلان يقال قد هوى إلى اسفل السافلين ، وإذا تواضع وتلطف له تطامن إلى الأرض ونزل إلى

---

(١) الغزالى – المصدر السابق – ص ٥٣ – ص ٥٨ .

(٢) محمد السيد الجليند – المصدر السابق – ص ٤٠١ ، ص ٤٠٢ .

(٣) الغزالى – الاقتصاد – ص ٥٧ ، ص ٥٨ .

أدنى الدرجـات فـإذا فـهم هـذا ، علـم أن الـنزول عـن الرتبـة ، بتركـها أو سقوطها ، وفى النزول عن الرتبة بطريق التلطف وترك الفعل الـذى يقتضيـه علو الرتبة وكمال الاستغناء . . . فهذه معان يتردد اللفظ بينـها : مـا الـذى يجوزه العقل ؟ .

يرى الغزالى : أن النزول بطريق الانتقال إحالة العقل ، وأما سقـوط الرتبة فهو محال لأن الله تعالى قديـم بصفاتـه وجلالـه ولا يمكـن زوال علـوه وأما النزول بمعنى التلطف والرحمة وترك الفعـل اللائـق بالاسـتغناء وعـدم المبالاة فهو ممكن فيتعين التنزيل عليه .

ويضيـف الغـزالى قولـه : أن الله تعـالى مـع عظمـة جلالـه ، متلطـف بعباده رحيم بهم مسـتجيب لهـم مـع الاسـتغناء عنـهم إذا دعـوه ، وكـانت استجابة الدعوى نزولا بالإضافة إلى ما يقتضيه ذلـك الجـلال مـن الاسـتغناء وعدم المبالاة . فعبر عن ذلك بالنزول فمن لاحظ ذلك الجلال وهـذا اللطـف . استبان له على القطع أن عبارة النزول مطابقة للجلال ومطلقة فى موضعها لا على ما فهمه الجهال .

ولا شك أن الإمام الغزالى فيما رأى يحمل "النزول" على المجـاز فـى هذا المجال الثانى للتأويل كما ذكر فـى المجـال الأول ، ولكنـه حمـل اللفـظ على معنى يليق بجلال الله تعالى "حيث أن هذا اللفظ يسـبق إلى الإفـهام منـه المعنى الذى وضع له أو المعنى الذى يستعار" . [1]

وجدير بالذكر : أن الغزالى يحاول أن يربط بين المعنى الثانى للتأويل "النزول" وهو الرحمة والتلطف . . وغير ذلك ، وبين مـا يفهمـه العـالم مـن

(١) الغزالى – المصدر السابق – ص ٥٣

قوله تعالى "وهو معكم أينما كنتم" وهى صفة المعيــة الإلهيــة" ، وهنـا يبـدأ الغزالى يستعين بمرتبة الوجود العقلى فى التــأويل ن وهـو أن يكـون للشـىء روح وحقيقة ومعنى ، فيتلقى العقل مجرد معناه ، دون أن يثبت صورته ، فيذكر [1]:

"وهو أى "النزول" بمعنى التلطف والرحمة واستجابة الدعــوى . . . الخ يقول تعالى : " وهو معكم أينما كنتم " (الحديـد ٤) ، فإنـه يخيـل عنـد الجاهل اجتماعاً مناقضاً لكونه على العرش . وعند العالم يفهم أنه مـع الكـل بالإحاطة والعلم .

كذلك يفهم من معنى النزول ، ما يفهم من معنى قول الرسـول (ص) "قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الرحمن" ، وهو عند العـالم "لاصبـع" مـا يدل على المعنى المستعار له دون الموضوع له ، وهو ما كان الإصبع له وكان سر الإصبع وروحه وحقيقته وهو القدرة على التقليب وهكذا .

فالغزالى يريد إثبات المعنى الحقيقى الـذى وضـع لـه اللفظ ، والـذى يمكن أن يستعار له . على الحقيقة التى يقبلها العقل ، أو ما يقرب المعنى .

وجدير بالذكر أن أحد العلماء الباحثين فى العصــر الحديـث ، وهـو الشيخ محمد أبو زهرة ن حاول أن يربط بين طريقة الغزالى فى تخريج معانى النصوص المتعلقة بالصفات الخبرية ، وبين طريقة سعد الدين التغتازانى فى كتابه "شرح المقاصد . ."

حيث أن كل منهما ذهب إلى رأى بين الخلف والسـلف ، ففـرق بـين النص المتشابه الذى إذا صرف عن ظاهره يتعين فيه معنى واحد علـى طريـق

---

(١) الغزالى – المصدر السابق – ص ٥٤ .

المجاز ، وبين ما يحتمل أكثر من معنى واحد من المعانى المجازية ، فيجب تأويل الأول دون الثانى فالتأويل يكاد يكون هـو المتبـادر ، إذا تعـين المعنـى المجازى ، فإن لم يترجح أحدهما فإنه لا مسـوغ للتـأويل [1]، وهـذا هـو مـا أراده الغزالى كما ذكرنا سابقاً .

فقد رأى سعد الدين التغتازانى [2]:

إن من الصفات ما ورد به ظاهر الشرع ، وامتنع حملها على معانيـها الحقيقيـة مثـل الاسـتواء واليـد والعـين قولـه تعـالى "ولتصنـع علـى عينـى" (طه ٢٩) وقوله تعالى "تجرى بأعيننا" (القمر ١٤) فعن الشـيخ أن كـل منـها صفة زائدة ، وأنها مجازات ، فالاستواء مجاز عن الاستيلاء ، واليـد مجـاز عـن القـدرة ، والوجـه عـن الوجـود ، والعـين عـن البصـر ، ومعنـى تجـرى بأعيننا، أنها تجرى بالمكان المحوط بالعناية والحفظ والرعايـة ، وهـو كـلام المحققين من علماء البيان ، وإنما هو النفى التشـبيه والتجسـيم ، وإلا فـهى تمثيلات وتصويرات للمعانى العقلية بإبرازها فى الصور الحسية .

ومـن هنـا نجـد أن هـذا التفسـير عنـد التغتـازانى "تمثيـل للمعـانى المعقولة بنظيرها المحسوسة فيخرجها تخريجاً بيانياً محكماً . يؤدى مؤدى نظر الخلف التأويلى ويدل على معان غير احتمالية فى مجازهـا ، إلا لمعنـى واحد . أما إذا كثرت الاحتمالات ، ولا يترجح واحد ، كأوائل السور ، فـإن التوقف والتفويض فيها متعين" [3] ، وهذا ما وافق عليه الغزالى من قبـل .

---

(١) محمد أبو زهرة – ابن تيمية حياته وعصره . . آراؤه وفقهه – ص ٢٨٦ .

(٢) المصدر السابق – ص ٢٨٦ – ص ٢٨٧ .

(٣) المصدر السابق – ص ٢٨٧ .

وكما ذكرنا .

فقد قرر أن السلف فسروا آيات الصفات ولم يتوقفوا ، وكان ذلك على مقتضى الظاهر ولكنه لا يرى أن الظاهر كون الله تعالى استوى على عرشه من غير كيف معلوم ، بل رأى أن الظاهر هو المعنى المجازى الذى تصور فيه المعانى ، حتى أنه لا يعد تأويلاً على أى معنى كان التأويل . حيث أنه يكون واضحاً مبيناً ن إذ أن التأويل فى اصطلاح الفقهاء وهو تخريج اللفظ على غير ظاهر معناه بسبب أوجب ذلك ، ليس فيه تخريج للألفاظ على ظاهر معناها، بل أن ذلك هو الظاهر منها [1].

وإذا كان هذا هو مذهب الغزالى ، فإنه يكون قد وقف موقفاً جمع فيه بين مذهب السلف : حيث أثبتت الصفات وظواهرها ، ومذهب الخلف فى تفسير معانى الظواهر ومرادها من خلال المعنى المجازى لتقريب المعنى من العقل ، وهذا ما وجدناه فى المثالين السابقين ، ونلاحظه من الأمثلة الآتية أيضاً فأنزل التأويل على درجتى الوجود العقلى والشبهى .

مثال (٣) :

تأويل "اليد" قول الرسول (ص) "أن الله تعالى خمر طينة آدم بيده أربعين صباحاً "وما ورد فى النصوص القرآنية كقوله تعالى "يد الله فوق أيديهم" . . الخ (سورة الفتح ١٠) يقول الغزالى أن أكثر الناس يشبه فى الصورة : فيثبت اليد والعين والإتيان . . . الخ ومنهم من يثبت السخط والرضى والغضب . . . الخ والله مقدس عن جميع ذلك ، وإنما أطلقت هذه

(١) المصدر السابق – ص ٢٨٨ .

الألفاظ فى الشرع علــى سـبيل ، وبتـأويل يفهمـها [١] ويذهـب الغـزالى تبعـاً لمنهجه فى التأويل وتخريج معانى الظواهر مستعيناً بمرتبة الوجـود العقلـى فى التأويل فيذكر :

"أن "اليد" لها صورة محسوسة ومتخيلة ولها معنى وهو حقيقتـها : وهى القدرة على البطش ، والقدرة على البطش هى اليد العقلية .

ومـن قـام عنـده البرهـان علـى اسـتحالة يـد لله تعـالى هـى جارحــة محسوسـة ، أو متخيلـة فإنـه يثبـت لله تعـالى يـداً روحانيــة عقليــة . دون صورتها . فإن روح اليد ومعناها ما بـه يفعل ويعطى ويمنع . والله تعالى يعطى ويمنع بواسطة ملائكتـه . كمـا قـال الرسـول (ص) "أول مـا خلـق الله العقـل فقال: بك أعطى وبك أمنع . . الخ . فهو عبارة عـن ذات ملـك يسـمى عقـلاً . وليس عرضاً كما يعتقد المتكلمون " . [٢]

تأويل : قول الرسـول (ص) "قلـب المؤمـن بـين إصبعـين مـن أصـابع الرحمن" ، يذكر الغزالى لو فتشنا فى قلوب المؤمنـين فلـم نجـد فيـها أصـابع فعلم أنها كناية عن القـدرة التـى هـى سـر الأصـابع وروحـها الخفـى وكنـى بالأصابع عن القدرة لأن ذلك أكثر وقعاً فى تفـهم تمـام الاقتـدار [٣]، والإمـام ابن حنبل كما يذكر الغزالى "اضطر إلى تأويل هذا الحديث. لاسـتحالة وجـود إصبعين لله تعالى حساً ، فتأوله علـى روح الإصبعـين "العقليـة الروحانيـة" . وقلب الإنسان بين لمة الملك ولمة الشيطان وبهما يقلب الله تعالى القلـوب فكنـى

(١) الغزالى – ميزان العمل – ص ١٧١ .
(٢) الغزالى – فيصل التفرقة – ص ١٣٤ .
(٣) الغزالى – الأحياء – جـ ١ – ص ١٠٢ .

بالإصبعين عنهما [١] وهذا التنزيل للتأويل على درجة الوجـود الشـبهى فـى نظر الغزالى . تأويل "الإتيان" قول الرسول (ص) فـى حديـث قدسـى عن الله تعالى "من تقرب إلى شبراً ، ومن أتانى يمشى أتيته هرولة" ليس المقصود مـن ذلك : نقل الإقدام ، أو قرب المسافة ، بل معنـاه أن رحمـة الله ونعمتـه أشـد اتصالاً إلى عباده من طاعتهم إليه ، وهو كما قال تعالى فى حديث قدسى لقـد طال شوق الأبرار إلى لقائى وأنا إلى لقائهم لأشد شوقاً "فليس معنى لفظ الشوق بالوضع الذى هو نوع ألم الحاجة إلى استراحة وهو عين النقص ، ولكن الشوق سبب لقبول المشتاق إليه والإقبال عليه . وإفاضة النعمة لديه .

فعبر عن المسـبب ، وكمـا عـبر بـالغضب والرضـى عـن إرادة الثـواب والعقاب الذين هما ثمرتا الغضب والرضى ومسبباه فى العادة .

تأويل "اليمين" . . وكذا لما قال فى الحجر الأسود . . حديـث قدسـى "إنه يمين الله فى الأرض" ، فيظن الجـاهل أنـه اليمـين المقـابل للشـمال ، أو مكونه من أعضاء . . . الخ ، إلا أن الكامل العقل البصـير يـرى أنـه اسـتعير للمصافحة ، فإنه يؤمن باستلام الحجر وتقبيله كما يؤمر بتقبيل يمين الملك . فاستعير اللفظ لذلك . [٢]

وهذه التأويلات السابقة أنزلها الغزالى على درجة الوجود الشبهى ، فما ورد فى حق الله تعالى مـن صفـات خبريـة أو أفعـال : كـالغضب والرضـى والشوق والفرح والصبر واليمين والقرب والإتيان . . وغير ذلك ممـا لا يوجـد بصورته ولا بحقيقته ، لا فى الحس ولا فى الخيال ولا فى العقل ، فيمكـن

---

(١) الغزالى – فيصل التفرقة – ص ١٣٦ .

(٢) الغزالى – الاقتصاد – ص ٥٤ – ص ٥٥ .

حمله على صفة أخرى مشابهة وكما يقول الغزالى :

"فمن قام عنده البرهان على استحالة نفس الغضب لله تعالى من جميع الوجوه نزله على صفة أخرى ، يصدر منها ما يصدر من الغضب . كإرادة العقاب . والإرادة لا تناسب الغضب فى حقيقة ذاته ، ولكن فى صفة من الصفات ، وأثر من الآثار يصدر عنه وهو الإيلام" . [1]

هذا هو مسلك الإمام الغزالى فى تأويل ظواهر النصوص الواردة فى بعض الصفات الخبرية ، أما ما يتعلق بهذه الصفات ن مثل "الرؤية" وما يستتبع ذلك من كون البارى بجهة ما ، فالغزالى يحاول تقريب المعانى من العقل . ولا يحاول تأويل ما ورد فيها من آيات أو أحاديث كما فعلت المعتزلة من قبل ، ويحاول إثبات "الرؤية لله تعالى فى الآخرة ، والكلام والسمع والبصر وجميع صفات الذات الأخرى ، كما عرضنا سابقاً .

ونحن هنا نريد أن نتعرف على موقفه فى بحث هذه المسائل والأمور العقائدية ونختار من بين ذلك مسألتين فقط لأهميتها فى إثبات بعض أركان الشرع "الرؤية والكلام" .

مسألة الرؤية :

لا شك أنها إحدى مسائل النزاع بين الفرق الإسلامية مضافاً إليها المسائل العقائدية الإيمانية الأخرى ، وبصفة خاصة بين أهل النص وأهل العقل . أو بين أهل السنة والمعتزلة ، وهى ترجع إلى الاختلاف "فى تصور ذات الله تعالى وما يجب أن يكون من نسبة بين الشخص الرائى والموضوع

---

(١) الغزالى – فيصل التفرقة – ص ١٣٥ .

المرئى" (١).

وقد يجد كل فريق ما يؤيـد مذهبـه فـى نفـى الرؤيـة أو إثباتـها مـن نصوص القرآن نفسها ، فأهل السنة ومن شـاركهم الـرأى فـى إثبـات الرؤيـة يجدون سندهم فى قوله تعالى "وجوه يومئـذ نـاضرة إلى ربـها نـاظرة" ، ومـا تواتر من الأحاديث مثل قول الرسول (ص) "إنكم سترون ربكم عياناً" (٢)

أما المعتزلة ومن شاركهم الرأى فى نفى الرؤية ، فيجدون سندهم فى قوله تعالى "لا تدركه الأبصار" ، ومثـل هـذه الآيـة تعتـبر نصـاً محكمـاً فـى رأيهم ومذهبهم ن وعلـى ذلـك فإنـهم تـأولوا جميـع النصـوص أو الأحـاديث المتواترة فى إثبات الرؤية بما يوافق مذهبهم فى النفى . كما أبطلوا أحـاديث أخرى على زعم أنها إخبار آحاد (٣) وفى زعمهم أن إثبـات الرؤيـة تحتـم أن يكون المرئى فى جهة من الرائى ويستتبع ذلك التجسيم والتشبيه ، وهذا فى حق الله تعالى محال .

أما الأشاعرة : فقد كانوا على وفاق مـع منهجـهم ، فحـاولوا الجمـع بين الاعتقادين انتقاء الجسمية وبين جواز الرؤية لما ليس بمجسـم ، وأقـروا الآيات والأحاديث التى تتحدث فى إثبات الرؤية ن ولم يذهبوا إلى تأويلها ، كمـا فعلـت المعتزلـة مـن قبـل ولم يبطلـوا حديثـاً متواتـر فـى ذلـك ، إلا أن الأشاعرة فى مقابل ذلك فسروا بعض النصوص التى اعتمد عليها المعتزلة فـى

(١) د . محمد يوسف موسى – القرآن والفلسفة – ص ٨٩ .

(٢) نظرنا فى ذلك إلى : كتاب عقائد السـلف – للأئمـة : أحمـد بـن حنبـل والبخـارى وابـن قتيبـة وعثمان الدارمى – مواضع متفرقة فى "الرؤية" – تحقيق د . النشار وعمار الطالبى.

(٣) نظرنا فى ذلك إلى المصدر السابق – مواضع متفرقة – د . محمد يوسف موسى – المصـدر السـابق – ص ٨٩ – ص ٩٩ – ابن رشد – مناهج الأدلة – ص ١٨٥ – ص ١٨٦ .

نفى الرؤية ، كقوله تعالى "لا تدركه الأبصار" على الإثبات ، فقال الأشعرى "أن المراد وهو أن الأبصار تدركه بلا إحاطة ، كما أن القلوب تدركه على هذا النحو" . (١)

ويمكن أن نقول : أن منهج الأشاعرة والغزالى كما سنرى الآن فى تأويل هذه النصوص ، كان أقرب إلى التمسك بالظواهر ، وكما يرى مونتجومرى وات : " أن الأشعرى عارض المعتزلة ، وأصر على الأساليب القرآنية وأقرها كما هى دون البحث عن الكيف" . (٢)

والواضح أن منهج الغزالى فى بحث هذه المسألة قريب من منهج الإمام الأشعرى وأهل السنة . فحاول أن يجمع بين إثبات الرؤية ونفى الجهة عن الله تعالى ، ونستنتج ذلك من كتابيه الأحياء والاقتصاد فى الاعتقاد ، فذهب فى الأحياء :

"إن الله مع كونه منزهاً عن الصورة والمقدار . مقدساً عن الجهات والأقطار مرئى بالأعين والإبصار فى الدار الآخرة .

ويستدل على ذلك بالدليل الشرعى ، قوله تعالى : "وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة" . سورة القيامة (٢٢ ، ٢٣) .

ويفسر الغزالى الرؤية فى الحياة الآخرة ، دون أن يلجأ إلى تأويل النص الظاهر خلافاً للمعتزلة ، فيقول : أما وجه إجراء آية الرؤية على الظاهر فهو أنه غير مؤد إلى المحال ، فإن الرؤية نوع كشف وعلم ، إلا أنه أتم وأوضح من العلم . فإذا جاز تعلق العلم به وليس فى جهة ، جاز تعلق

---

(١) د . محمود قاسم – مقدمة فى نقد مدارس علم الكلام (مقدمة كتاب مناهج الأدلة) ص ٨٥ – ص ٨٦ .

(٢) Montgomery Watt, Islamic Philosophy and Theology, P, 85.

الرؤية به وليس بجهة وكما يجوز أن يرى الله تعالى الخلق وليس فى مقابلتهم جاز أن يراه الخلق من غير مقابلة . وكما جاز أن يعلم من غير كيفية وصورة جاز أن يرى كذلك .[1]

غير أن وقوع هذه الرؤية لله تعالى ومشاهدة المؤمنين له فى الآخرة جائزة لأن الله تعالى موجود ، وكل موجود ذات فواجب أن يكون مرئياً كما أنه واجب أن يكون معلوماً حيث أن ذاته مستعد لأن تتعلق الرؤية به ، وأنه لا مانع ولا محيل فى ذاته له .

ويسلك الغزالى فى إثبات الرؤية دليلين عقليين ن بالإضافة إلى الدليل الشرعى : فيذهب فى الاقتصاد : الدليل الأول [2]:

أن البارى تعالى موجود وذات وله ثبوت وحقيقة ، وإنما يخالف سائر الموجودات فى استحالة كونه حادثاً ، أو موصوفاً بصفة تناقض صفاته الإلهية من العلم والقدرة وغيرها ، فكل ما يصح لموجود فهو يصح فى حقه تعالى إن لم يدل على الحدوث ولم يناقض صفة من صفاته ن والدليل عليه تعلق العلم به ، ولم يؤد إلى تغير فى ذاته . والرؤية نوع علم . لا يوجب تعلقه بالمرئى بغير صفة ولا يدل على حدوث فوجب الحكم بها على كل موجود . وإن قيل : كونه مرئياً يوجب كونه بجهة ، فيمكن رد هذه الدعوى: بأن الله تعالى يرى نفسه ويرى العالم وهو ليس بجهة من نفسه ولا من العالم . فإذا جاز ذلك فقد بطل خلافه .

الثانى : إن لم يكن إطلاق اسم الرؤية عليه إلا المجاز "أطلقنا اللفظ

---

(١) الغزالى – الأحياء – جـ١ – ص ١٠٧ .

(٢) الغزالى – الاقتصاد – ص ٥٩ – ص ٦٦ .

عليه بإذن الشرع واعتقدنا المعنى كما دل عليه العقل ، فحقيقـة الرؤيـة نـوع من الإدراك وكمال ومزيد كشف ، فكما أن هنـاك مـن الأمـور مـا تعلمـها ولا نتخيلها وهى كـل مـا لا صـورة لـه ولا لـون مثـل : القـدرة والعلـم والعشـق والإبصار . . . الخ . والعلم بها نوع من الإدراك فكذلك ذات الله تعالى وصفاته تعلمها ولا تتخيلها ، والعقل لا يحيل أن يكون لهذا الإدراك "العلـم" مزيـد استكمال ، والاستكمال بالإضافة إلى العلم رؤية . فإذا بعثر ما فـى القبـور ، وحصل ما فى الصدور ، وزكيت القلوب بالشراب الطـهور ، وصفيـت بـأنواع التصفية ، لم يمتنع أن تشتغل بسببها لمزيد استكمال واستيضاح فـى ذات الله تعالى ، فيعبر عن ذلك بلقاء الله ومشاهدته أو رؤيته أو إبصاره .

أما الدليل الشرعى فإن الغزالى يقتدى برأى أهل السنة ومـا دل علـى جواز وقوع الرؤية بما تواتر من نصـوص شـرعية ، ويؤكـد بـأن مـا أتـى مـن نصوص يصرح بعدم جواز الرؤية مثل قوله تعالى "لا تدركـه الأبصـار. . . ." وقوله تعالى لموسى (الأعراف ١٤٣) "لن ترانى" بأن ذلك فى الدنيا فقط . قوله تعالى "لا تدركه الأبصار" أى لا تحيط به ولا تكتنفه من جوانبــه كمـا تحيـط الرؤية بالأجسام ، أما قوله تعالى لموسى "لن ترانى" فهو فى الدنيا . فلو قال موسى "أرنى أنظر إليك فى الآخرة ، فقال تعالى لن ترانـى لكـان ذلـك دليـلاً على نفى الرؤية ، ولكن فى حق موسى عليه السلام علـى الخصـوص لا علـى العموم .

وعلى ذلك فالإمام الغزالى وأهل السنة : عرفوا أن الجهة منفيــة عـن الله تعالى وأن الرؤية ثابتة لأنها رديف العلم وطريقة وهـى تكملـة . فانتقـاء الجسمية أوجب انتقاء الجهة ، وثبوت العلم أوجب ثبوت الرؤية . لأنهـا لا

توجب تغييراً فى ذات المرئى بل تتعلق به على ما هو عليه كالعلم .[1]

وقد اخطأ المعتزلة فـى نفـى الرؤيـة وتـأويل النصـوص لأنـهم قاسـوا الأمور الأخروية على الأمـور الدنيويـة ، إذ أن رؤيـة الله تعـالى فـى الآخـرة تكون بلا كيف ولا إحاطة بل هى مزيد من الكشف والإدراك .

مسألة الكلام :

كلام الله تعالى صفة من الصفات الذاتية ، وهى صفة قديمة عنـد أهـل السنة والأشاعرة ولكنها حادثة عند المعتزلة ، وقد كانت مدار النقاش الحاد بين الفرق الإسلامية ، وامتد أثر ذلك إلى السؤال عن القرآن باعتباره كلام الله تعالى ، هل هو قديم ، قدم الله تعالى الذى صور عنه ، أم هو حادث بمـا فيـه من أحداث وحروف وغير ذلك ؟ .

وباختصار فإن المشبهة كما ذكر الشهرستانى (الملـل والنحـل) قـالوا "أن كلام الله تعالى أزلى قديم وأن القرآن كذلك بما فيه من حـروف وأصـوات ، وعلى الضدد من هؤلاء فقد قرر المعتزلة : أن القرآن كـلام الله حـادث مخلـوق ككل شىء فى الوجـود وأن القديـم ذات الله وحدهـا . ومعنـى أن الله "متكلـم" عندهم : أنه خلق الكلام فى بعض الأجسـام المخصوصـة : اللـوح المحفـوظ ، وجبريل ، والرسل عليهم السلام .

وقد أداهم إلى هذا القول : منهجهم العقلى فى نفـى الصفـات السـبع حذراً من القول بوجود كائنات قدماء متعددين . وقد استندوا إلى بعض آيـات مثل قوله تعالى "(النساء ٨٧) "ومن أصدق من الله حديثاً" والحديث لا بـد أن يكون حادثاً .[1]

---

(١) الغزالى – المصدر السابق – ص ٦٧ – ص ٦٩ .

واستدلوا على حدوث كلام الله تعالى ، بخطاب الله تعالى لموسى (سورة طه ١٢) "اخلع نعليك فإنك بالوادى المقدس طوى . . " ، "فكلام الله ليس قديماً ، وإلا لكان الله قد خاطب به موسى قبل وجوده ، وهذا يكون عبثاً يجل الله تعالى عنه [٢]، وغير ذلك من الاحتجاج .

أما أهل السنة والجماعة : فقرروا أن الله تعالى متكلم ن وكلامه صفة قديمة ، وعلى ذلك فالقرآن قديم غير مخلوق ، ونظروا إلى المسألة من حيث أنها صفة كمال لله تعالى "إذ أن الكلام صفة مدح للإنسان فلا يجوز أن ننكرها لله تعالى" . [٣]

وهذا الموقف الذى قرره أهل السنة فى الكلام الإلهى وهو الذى ذهب إليه الأشاعرة إلا أنهم تناولوا هذه المسألة بالنقاش العقلى ، ووقفوا موقفاً وسطاً بين الحنابلة والمشبهة وبين علو المعتزلة ، فنظروا فيما استدل عليه كل من الفريقين من أسانيد وأدلة ، ووزنوا ذلك بميزان دقيق من العقل والإنصاف ، فقرر الأشاعرة أن القرآن وهو كلام الله تعالى قديم غير مخلوق ، وهو الكلام النفسى القائم بذات الله تعالى ، أما الكلمات التى كتب بها والأصوات والحروف التى نسمعها تعتبر دلائل عليه فهى حادثة مخلوقة . [٤]

وهكذا فيما يرى الدكتور محمد يوسف موسى "نخلص الأشاعرة من

---

(١) د . محمد يوسف موسى – القرآن والفلسفة – ص ١٠٠ – ص ١٠٣ .

(٢) المصدر السابق – ص ١٠٣ .

(٣) د . عمر فروخ – تاريخ الفلسفة العربية – ص ٣٤٣ .

(٤) نظرنا فى ذلك إلى د . محمد يوسف موسى – المصدر السابق ص ١٠٤ – ص ١٠٦ .

شنعــة القول بخلق القرآن بصفـة عامـة ، كمـا هـو رأى المعتزلـة ، فحكمـوا اللغة والعقل والنقل". [(١)]

ولننظر كيف ناقش الإمام الغزالى هذه المسألة : باختصار حيث إننـا عرضنا فيما سبق لموقفه من الصفات الذاتيــة – وعرفنـا أن موقفـه مـن مسـألة الكلام الإلهى لا يختلف عن موقف أهل السنة والجماعة .

ونحن هنا نود أن نوضح أن الغزالى لم يستخدم التأويل كمهج وطريقة فى تفسر النصوص أو الأحاديث الدالة على الصفات الذاتية بما قـد يـؤدى إلى نفيها كما فعل المعتزلة ، لكنه جعل تفســير النصـوص ، وتـأويل مدلولاتـها على الإثبات وتقريب المعنى .

فهو يرى كما رأى أهل السنة : أن كلام الله تعالى قديـم غـير مخلـوق من حيث هو كلام النفس ، وأن قيام كلام النفس بذاتـه غـير محـال ، ولكـن يستحيل قيام الأصوات والحروف بذاته تعالى ، وهذه الحروف والأصـوات ، والحبر والكتابة كلها حادثة لأنها أجسام وأعراض ، ولا يلزم أن تكـون ذات القديم فى المصحف ، كما أنا إذا قلنا النار مكتوبة فى الكتاب ، لم يلزم منـه أن تكون ذات النار حالة فيه إذ لو حلت فيه لاحترق المصحف . فكذلك كـلام الله تعالى القديم القائم بذاته هو المدلول عليه لا ذات الدليل . والحروف دالـة على ذات الصفة الإلهية .

والألفاظ ثلاثة : قراءة : وهى فى اللسان عبــارة عـن فعـل القـارئ ، ابتداء بعد أن لم يكن بفعله وهو محسوس ، ومقروء : وهو كلام الله تعــالى ، أعنى صفته القديمة القائمة بذاته ، وقـرآن : ويـراد بـه المقـروء ، وإن أريـد

(١) د . محمد يوسف موسى – المصدر السابق – ص ١٠٥ .

به، كلام الله فهو قديم ، وهو قول السلف ، ونما أورده المسلمون من وصف القرآن بأنه كلام الله تعالى : قديم ، أرادوا به المقروء ، وأماماً وصفوة بما لا يحتمله القديم ككونه سوراً وآيات ومقاطع . . . الخ ، أرادوا به العبارات الدالة على الصفة القديمة التى هى قراءة .

ويرى الغزالى : أن موسى عليه السلام : سمع كلام الله تعالى وهو صفة قديمة ليس بصوت ولا حرف ولكنه نوع من الإدراك ، وإن قال قائل : معلوم أنه لا مسموع الآن إلا الأصوات وكلام الله مسموع الآن بالإجماع لقوله تعالى "وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله" (سورة التوبة ٦) .

فنقول : إن مسموع موسى عليه السلام صفة قديمة قائمة بذاته تعالى، ومسموع المشترك أصوات دالة على تلك الصفة ، والكلام كلام النفس تحقيقاً ، ولكن الألفاظ لدلالتها عليه تسمى كلاماً ، وكما تسمى علماً ، إذ يقال سمعت علم فلان ، وإنما نسمع كلامه الدال على علمه. (١)

ويذهب الغزالى فى الرد على الحشوية المشبهة القائلين بقدم الحروف وتكفير مخالفيهم : فيقول "قلنا إن عنيت بالحروف نفس القرآن فالقرآن قديم ، وإن أردت بها غير القرآن وصفات الله تعالى ، فما سوى صفاته تعالى فهو محدث" (٢) .

وكما يرى أن صفة الكلام : إثبات لكمال الله تعالى ن مثل السمع والبصر وسائر الصفات . إذ أن صفتى السمع والبصر من الصفات الثبوتية ،

---

(١) الغزالى – الاقتصاد – ص ٧٥ – ص ١١٣ .

(٢) الغزالى – الجام العوام – ص ١١١ .

فالله تعالى سميع بصير كما دل عليه الشرع العقل ، مثل قوله تعالى "وهو السميع والبصير" ولا يرى الغزالى تأويل هاتين الصفتين وحملهما على صفة العلم ، كما ذهب إلى ذلك المعتزلة والفلاسفة . [١] وقد عرضنا لذلك فيما سبق

وخلاصة ما أتصوره : أن قضية الذات وعلاقتها بالصفات ، دفعت بالمسلمين إلى مناقشات عنيفة ، وتصور كل فريق أنه توصل إلى الحل الذى يمكن أن يقبله المسلم ، ويستطيع أن يشكل عقيدته من خلاله ، وكما يرى "سير توماس آرنولد Sir Thomas W. Arnold" إن الجزء الأكبر من الفلسفة الإلهية فى العالم الإسلامى شغلت بمشكلة العلاقة بين طبيعة الجوهر الإلهى "الذات" والصفات مثل القدرة والعلم والإرادة وغير ذلك" . [٢]

وقد خاض الإمام الغزالى كما رأينا مجال هذه القضية وحاول أن يوجد تأويلاً يوضح العلاقة المتوازنة بين الذات والصفات من خلال النظرة الدقيقة لأصول النقل والعقل واللغة ، مراعياً قانونه فى التأويل . والمنهج المعتدل عند أهل السنة .

---

(١) الغزالى – الاقتصاد – ص ٩٨ – ص ١٠١ .

(٢) Sir Thomas W., Arnold, The Islamic Faith, London, Ernest Ben Limited House Fleet, St, E. C. 1928, P, 6.

الفصل الثاني

نظرية المطاع عند الإمام الغزالي

تمهيد :

تحدثنا في الفصل السابق عن (قضية الذات والصفات) ، وعرفنا كيف استطاع الإمام الغزالي بحث هذه القضية في ضوء العقل والنقل واللغة ، وكيف استطاع أيضاً أن يستفيد من منهجه وقانونه في التأويل ، ولا سيما من بعض النصوص والقضايا الدينية التي كانت مجالاً للجدل والنقاش ومحلاً للخلاف بين المذاهب الإسلامية الكبرى .

لكن النشاط الفكري عند الغزالي لم يكن محدوداً ، بل امتد إلى جوانب فلسفية دينية أخرى ، كانت هذه الجوانب محط أنظار العلماء ، وعظماء الباحثين في التراث الفكري الإسلامي .

ولا نبالغ إذ قلنا أن مسألة الصلة بين الله تعالى والعالم ، وذلك الأثر الإلهي الذي يسري في الوجود ويتحكم في قوانينه ، إبداعاً وخلقاً وتكويناً ورعاية دفع المسلمين وغيرهم إلى محاولة التعرف على جوانبه وأثاره . مستلهمين في ذلك بواطن النصوص والآثار القدسية النبوية وما فيها من إشارات ورموز إليه .

وقد تحدثت النصوص والآثار وأشارت إلى ذلك السر الكامن وراء الوجود مما شجع البعض من المسلمين وأصحاب المذاهب الإسلامية إلى العناية بالبحث في هذا الموضوع ، ولكن كانوا على اختلافات بينة وصريحة ، طبقاً لمذهب كل طائفة والمنهج الذي تدور في فلكه . أو محاولة كل فرقة وطائفة تأويل النصوص بما يتفق مع مذهبها والأفكار التي تدين لها ، ولا سيما طوائف الغلاة من الصوفية والشيعة والفلاسفة وغيرهم ممن لا ينتمي إلى طريق أهل السنة بصدق .

وقد خاض الإمام الغزالي في هذه المسألة مستعينا ً في ذلك بمنهجه الصوفي الكشفي في استلهام بواطن النصوص وإشاراتها ، وتأويل محتوياتها وقد استطاع من خلال تأويله الصوفي لحديث (الحجب) ، في نظر كثير من الباحثين أن يصل إلى نظرية إسلامية جديدة في أصل (الكلمة) Logos .

وقبل أن ندخل إلى بحث هذه النظرية عند الغزالي ، نريد أن نشير بإيجاز إلى أصولها الأولى في الفلسفات القديمة وعند أصحاب الديانات السماوية اليهودية والمسيحية وبعض المذاهب الإسلامية .

أولاً : لفظ الكلمة عند اليونانيين وفلاسفة اليهودية والمسيحية :

لم يقتصر البحث في أصل " الكلمة " على فلاسفة الأديان وعلمائه فقط، بل أن ذلك كان ممتدا ً منذ الفلسفة اليونانية القديمة ، فمعنى " الكلمة " القوة العاقلة المنبثة في جميع أنحاء الكون ، ومن أشهر من استعملوا هذه الكلمة " هيراقليط ٤٧٥ ق .م" Heraclits . فهو يعني بها: الروح الإلهي الظاهر أثره في كل ما في الوجود الخارجي من حياة وصيرورة . وفي فلسفة " انكساغوراس Anaxagoras معناها العقل الإلهي " Nous " " الواسطة بين الذات الإلهية والعالم .

وفي عرف الروائيين The Stories العقل الفعال المدبر للكون أما في الفلسفة اليهودية : فإن فيلون Philo ، يصفها بأوصاف متعددة فيسميها البرزخ بين الله والعالم ، وابن الله الأول ، والابن الأكبر الذي الحكمة أمه والصورة الإلهية ، وأول الملائكة والإنسان الأول الذي خلق الله الإنسان على صورته ، والخليفة وحقيقة الحقائق ، والشفيع والإمام الأعظم . وهذه معان وردت عند بعض فلاسفة الصوفية كابن عربي .

أما الفلسفة المسيحية معناها : ابن الله وصورته ، أو الروح السارية في الكون ، والواسطة في خلق العالم مشخصة في صورة المسيح . ويستعملها كليمنت Clement الفيلسوف المسيحي ممزوجة بالمعنى اليوناني واليهودي، فمعناها القوة العاقلة المدبرة . أو القوة الآزلية القديمة السابق وجودها وجود المسيح فالابن في نظره هو هذه القوة العاقلة التي كانت في العالم قبل تجسدها في الصورة الناسوتية وهو مصدر الوجود والوحي ، وهو الذي تكلم بكلام موسى وغيره من الأنبياء .[١]

ثانياً : الكلمة عند المسلمين :

يرجع أصل البحث في هذه النظرية إلى الجدل الذي دار حول الصفات الإلهية وعلاقتها بالذات ، وقد تبلورت فيما بعد عند فلاسفة الصوفية والشيعة فيما عرف " بالحقيقة المحمدية أو نظرية القطب " ، إلا أن صفة الكلام الإلهي كانت في مقدمة المسائل الأولى التي احتوتها معظم أبحاث المسلمين فأدت إلى بحث مشكلة تعتبر نتيجة منطقية لها ، وهي مشكلة " القرآن " مخلوق أم غير مخلوق ، قديم أم حادث ؟

فالمعتزلة : كان موقفهم محدداً منذ البداية ، فأنكروا الصفات كأمور زائدة على الذات ، وقالوا أنها واحدة لا تتعدد . أما الكلام الإلهي فلم ينكروا أن لله كلاماً أو أنه كلم موسى وغيره من الأنبياء ، لكنهم قالوا أن هذا الكلام مخلوق حادث .

---

(١) د . أبو العلا عفيفي – نظريات الإسلاميين في الكلمة – ص ١ – ص ٣٥ ط المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية – القاهرة بدون تاريخ .

نظرنا أيضاً – مجلة كلية الآداب – مجلد (٧) عدد (١) ص ٤٣ ط مايو ١٩٣٤ . ط دار الجامعات

أما الأشاعرة : فرأوا أن مفهوم الصفات ثبوتي زائد على الذات وأنها قديمة وعلى العكس من ذلك ، فقد ذهب أهل السنة والماتريدية إلى قول بأن الصفات لا هي الله ولا هي غيره ، لأن القول بوحدتها يوجب تعطيلها وان القول بأنها غير الذات يوجب المغايرة .

ونحن بهذا الصدد نود التركيز على نظرية الأشاعرة في الكلام الإلهي، حيث أن نظرية " المطاع " عند الغزالي كما يرى الدكتور أبو العلا عفيفي " تعتبر امتدادا لبحث الأشاعرة في الكلام وفي القرآن من حيث هو كلام الله تعالى ، إلا أن الغزالي على حد تعبيره ، تجاوز نظرية الأشاعرة البسيطة وعمقها ووضعها في صورة نظرية جديدة من نظريات الإسلاميين في الكلمة . ووجد لها أصولاً مقررة في نصوص القرآن " [1] .

وعلى ذلك ، فقد ذهب الأشاعرة إلى أن " كلام الله تعالى صفة ذات غير مخلوق وأنه ليس لله تعالى سوى كلام واحد هو أمر أو نهي وأخبار ووعد ووعيد وغير ذلك من أنواع الكلام التي هي وجوه ترجع إلى الاعتبارات في كلامه تعالى ، لا إلى العود في نفس الكلام . وقالوا أن أمر الله كلام قديم ، واستدلوا على ذلك بقوله تعالى :

(الأعراف ٥٤) " ألا له الخلق والأمر " ، وقوله تعالى (الروم ٢٥) " ومن آياته أن تقوم السماوات والأرض بأمره " ، وقوله تعالى (الروم ٢٥) " لله الآمر من قبل ومن بعد " ، ففهموا من هذه الآمر الوارد في الآيات ، كلام الله بمعنى الصفة الذاتية ، وذادوا على ذلك بقولهم : أن الآمر هو المقوم للسماوات والأرض ، وأنه قديم وجد قبل الخلق ، وأنه من عالم غير عالم

---

(١) د. أبو العلا عفيفي -- تحليل نقدي لرسالة المشكاة الأنوار – ص ٢٥

الخلق . وقد رأى الأشاعرة من ناحية أخرى أن كلمة التكوين «كـن» الـواردة في قوله تعالى (سورة يس ٨٢) " إنما أمره إذا أراد شـيئا ً أن يقـول لـه كـن فيكون " ، من كلام الله القديم .(١)

ويذكر الدكتور أبو العلا عفيفي " أننا إذا قارنا ما قالتـه الأشـاعرة في الأمر الإلهي وكلمة التكوين وأنها من كلام ا لله تعالى الأزلي والذي عنه يصدر الخلق ، وبواسطته تعمل الإرادة الإلهية عملها . عرفنـا إلى أي حـد شـخص الأشاعرة صفة الكلام الإلهي وأسندوا إليها اختصاصين :

أولهما : التدبير في الكون والعناية به .

ثانيهما : الخلق والإيجاد .

وهذا بالفعل ما فهمـه فلاسـفة اليـهود مـن اختصـاص الكلمـة ممـرا Memra (٢) وإذا كان الأشاعرة قد بحثوا صفة الكلام الإلهي وجعلـوا الآمـر الإلهي وكلمة التكوين (كن) من حيـث كونـهما كـلام الله تعـالى القديـم آلـة وواسطة في الخلق والتدبير والعناية ، إلا أن عنايتهم كانت موجهة بالدرجة الأولى إلى البرهنـة العقليـة والنقليـة علـى قـدم القـرآن أو كـلام الله تعـالى ، باعتبار أنه صفة من صفات الذات أما الألفاظ المعبرة والأصوات المسموعة فهي لا شك حادثة .

ولكن التعمق الميتافيزيقي في مضـامين هـذه النظريـة لم يعرهـا أئمـة الأشاعرة المتقدمين أهمية كبيرة ، إلى أن جـاء الإمـام الغـزالي فبحثـها بحثـاً

---

(١) د.أبو العلا عفيفي – نظريـات الإسـلاميين في الكلمـة – ص٣٧ – ص٤٠ – الأشـعري الإبانـة – ص٣٤ .

(٢) المصدر السابق ص ٤٠

فلسفياً صوفياً ، وذلك من خلال تأويله الصوفي لحديث " الحجب " في الفصل الثالث من رسالته مشكاة الأنوار . بل وربما نجد لهـذه النظرية إشارات في بعض كتبه " معارج القدس " .

وجدير بالذكر أن بعض الباحثين تناولوا نظرية الغـزالي في (الكلمة – المطاع) بالبحث والدراسة ، لكن وجهة نظر كل منـهم تختلف خاصة في تحديد المراد من هذه النظرية عند الغزالي . وستعرف فيما بعد ، وقد ظهرت هذه النظرية عند طوائف الصوفية والشيعة واتخذت معان واتجاهات مختلفة طبقاً لمنهج كل طائفة وأهدافها المذهبية أو الشخصية .

وسنعرف ذلك أيضا ً فيما بعد ، وخاصة النصوص التي اعتمد عليها كل اتجاه وطريقته في تأويلها وموقف الغزالي منها ثم مقارنة ذلك بمـا ظـهر عند الغزالي من آراء حول نظرية المطاع .

ثالثاً : نظرية الموازنة عند الغزالي :

كان من مميزات التفكـير الميتـافيزيقي عنـد الغـزالي ، الموازنـة بـين الأشياء ولا سيما إذا كانت تشير إلى دلائل روحانيـة معنويـة ، والمثـال علـى ذلك محاولته الموازنة بين العوالم (عالم الملك وعالم الملكوت – عالم الشـهادة وعالم الغيب – العالم المحسـوس والعـالم المعقـول – العـالم الأصغـر والعـالم الأكبر) ، وجدير بالذكر أننا نجده يطبق هذه النظرية في الموازنة مـن خـلال تفسيره وتأويله لبعض النصوص والمأثورات الدينية .

ولا نحاول أن نتوسع في جوانب هذه النظرية ، لكن نود أن نسـتعين ببعض الشواهد التي تتصل " بنظريته في المطاع " .

لذلك نجد أن منهج الغزالي يقوم على أساس أن ما من شئ في عالم الملك إلا وهو مثال لأمر روحاني من عالم الملكوت ، كأنه هو في روحه ومعناه، وليس هو في قالبه . فالمثال الجسماني من عالم الشهادة متدرج إلى المعنى الروحاني لذلك كانت الدنيا منزلاً من منازل الطريق إلى الله ضرورياً في حق الأنس . فالترقي إلى عالم الأرواح مستحيل إلا بمثال عالم الأجسام . فإذا رأي أحد الرجال أن بيده خاتماً يختم به أفواه الرجال . فإن تأويلها أنه يؤذن في رمضان قبل الصبح ، وعلى ذلك فإن ختم الأفواه مشاركاً للآذان قبل الصبح في روح الخاتم وهو " المنع " وإن كان مخالفاً في صورته .

وقد درج الغزالي عبى هذه الطريقة في تأويل بعض النصوص ، ففي قوله تعالى سورة العلق (٥) " علم بالقلم علم الإنسان ما لم يعلم " يقول : القلم روحاني إذ وجد فيه روح القلم وحقيقته ، وكون القلم من خشب ليس من حقيقته ، فكل شئ له حد وحقيقة هي روحه ، فإذا اهتديت إلى الأرواح صرت روحانياً وفتحت لك أبواب الملكوت ، وفي القرآن إشارات من هذا الجنس [1]

وبهذه الطريقة حاول أيضاً أن يوازن بين العالم الأصغر (الإنسان) وبين العالم الأكبر (العالم) . من خلال تفسيره لحديث قدسي " إن الله خلق آدم على صورته " فالصورة هي صورة العالم وآدم مخلوق على مضاهاة هذه الصورة ، ولكنه مختصر صغير ، فما في الإنسان من ظواهر محسوسة نضاهي

---

(١) الغزالي – جواهر القرآن – ص ٣١ ، ص ٣٢

(عـالم الملـك) ، أمـا روحـه وعقلـه وإرادتـه فتضـاهي عـالم (الملكــوت) . وهكذا .[١]

والذي نريد أن نصل إليه هنا هـو : أن الأشـاعرة عندمـا تحدثـوا عـن (الأمر الإلهي) وأنه قديم لأنه من كلام الله تعالى ، وأن الله يستعمله في مقابلة الخلق فمعنى ذلك أن لله تعالى عالمين : عالم الخلـق المحسـوس ، وعـالم الأمـر (العالم الملكوتي) ، لكنـهم لم يتوسـعوا في هـذه النظريـة إلى أن جـاء الغـزالي فعمق مفهومها ودراستها ، فالمطاع عنـد الغـزالي ، أو الأمـر الإلهـي مـن عـالم الملكوت . ولا يمكن ان نعرف هذا العالم إلا بالترقي من العــالم المحسـوس إلى العالم المعقول . إذ أنه يجب معرفة طرق المعاني الروحانية الملكوتيــة بالألفـاظ المألوفـة الرسميـة ، لينفتـــح بــاب الكشــف في معـــاني القــرآن والغـــوص في بحارها .[٢]

ومن ناحية أخرى : فإن عالم المعقولات أو العالم الملكوتي (أو الأمـر) مصدر التدبير والعناية والخلق المحسوس ، عالم الملك . إذن : فإن المطاع عند الغزالي وهو ما سوف نفسره بالأمر الإلهي ، ينتسب إلى هذا العـالم الملكوتـي عالم المعقول .

<u>رابعاً : المطاع عند الغزالي :</u>

تسائل أحـد البـاحثين فقـال : المطـاع كلمـة غريبـة لا أدري إذا كـان الغزالي يستعملها في أي مؤلف من مؤلفاته عدا المشكاه .[٣]

---

(١) الغزالي – الإملاء في مشكلات الأحياء – هامش الأحياء– جـ ١ – ص ١٨٧ .

(٢) الغزالي – جواهر القرآن – ص٣٧ .

(٣) د. أبو العلا عفيفي – نظريات الإسلاميين في الكلمة – ص ٤٢

وجدير بالذكر أن الغـزالي استخدم هـذا اللفـظ " المطـاع " في كتابـه " معـارج القدس " وذلك عندما تحدث عـن إثبـات الأمـر لله عـز وجـل (وهـو الطريـق الثالث لإثبات النبوة) ، فذكر أن من لم يعترف بأمره ، لم يعترف بـالنبوة قط ، فالنبي متوسط الأمر ، كما أن الملك متوسط الخلـق والأمـر .... وكمـا أن أمر التدبير جاري على عموم الخلق لنظـام وجـود العـالم كلـه ، وذلـك قولـه تعالى (الأعراف ٥٤) " والشمس والقمر والنجوم مسـخرات بـأمره ، ألا لـه الخلـق والأمـر تبـارك الله رب العـالمين " . كذلـك أمـر التكليـف جـار علـى خصوص الخلق لنظام وجود العالم الصغير ، وذلك قوله تعالى " يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم " سورة البقرة ٢١ .

وكما أوحى في كل سماء أمرها ، قوله تعالى (فصلت ١٢) " وأوحى في كل سماء أمرها " بواسطة ملك . كذلك أوحى في كل زمان أمره بواسطة نبي . فذلك هو التقدير والتكليف . فهل يمكـن أن نسـتنتج مـن ذلـك : أن الغـزالي نسـب إلى الأمـر الإلهـي التدبـير والتقديـر والتكليـف في العـالمين : الأكـبر والأصغر .

فإذا كان كذلك فإنه أضـاف فكـرة أخـرى فذكـر : الطريـق الثـاني في إثبات الأمر الأول : أن تقول قد ثبت وتحقق بالبراهين أن الأول المبـدع ملـك مطاع فله الخلق كله ملكا وملكا . ولكل ملك في سلطانه أمـر ونـهي وترغيـب ووعد ووعيد ، ولا يجوز أن يكون أمـره محدثـا مخلوقـاً ، فـإن المخلـوق مـن حيث هو مخلوق لا يدل إلا على خالق .. ومن لم يثبت لله تعالى أمراً يطاع فقد أحال كل هذه الأوامر والنواهي على من ادعى النبوة مقصورة عليه .[1]

(١) الغزالي – معارج القدس – ص ١٤٩ – ص ١٥١

فهل يجوز أن يكون قصد الغزالي أن الأمر الأول هو الملك المطاع . وهو الأمر الإلهي ، فإذا كان المعنى يؤدي إلى ذلك أيضاً فإن الغـزالي أضـاف فكـرة ثالثة عن الأمـر الإلهـي " فـهو في نظـره (القـوة الإلهيـة) " ، وهـذا الأمـر الأعلى بالنسبة إلى العقل الإنساني تكليـف . وبالنسـبة للأنبيـاء أمـر وكـلام وكلمات وقول وكتاب ورسـالات وبالنسـبة إلى المكونـات عبـارة عـن التكويـن والإبداع ، وبالنسبة إلى جزئيات المكلفين عبـارة عـن القـول الـذي هـو الأمـر والنهي والوعد والوعيد والإخبار والاستخبار . فظاهر الأمر التكويني أوضاع الملائكة وسوقها الموجودات إلى كمالاتها وكمـالات الموجـودات قبولهـا الأمـر وكمالات المكلفين قبولها الثواب . [1]

ومعنى ذلك أن الأمر الإلهي هو القوة الإلهية السارية في الوجود . وهو مصدر التدبير والتكوين والإبـداع . كمـا أنـه مصـدر التكليـف والكمـال للموجودات .

ولو أننا نظرنا في رسالة الغـزالي الصوفيـة (مشـكاة الأنـوار) نجـده يحاول تأويل (آية النور . وحديث الحجب) ، بما يؤكد أو يشير إلى وجود نظرية صوفية إشراقية عنـده ، إذ أن منهجـه الصـوفي في التـأويل قـائم علـى أساس أنه لا يأخذ الآية أو ا لحديث على ظاهرها فحسب ، بـل يبحـث عـن الأسرار الإلهية التي ينطويان عليها ، كما أن الجانب الفلسفي الصوفي عنـده يجـب أن يسـتخلص مـن التـأويلات الباطنيـة الـتي وضعـها علـى الآيـة أو

---

(١) المصدر السابق – ص ١٩٩ – ص٢٠٠

الحديث، وما إحتويا من رموز و إشارات ، وما خرج منهما وفرع عنهما مـن تخريجات وتفريعات . (١)

لكننا سوف نـهتم فقـط بـالفصل الثـالث مـن المشكاه ، إذ أن الغـزالي تناول من خلاله حديث الحجب ، بمنهجه الصوفي في محاولـة للكشـف عـن مضامينه الروحانية ، مما أدى به إلى صياغة نظريتــه في (المطـاع ، أو الأمـر الإلهي) كما هو عند الأشاعرة ، بل وكما رأى الدكتور أبو العلا عفيفـي : أن الغزالي أضاف إلى مذهب الأشاعرة في (الأمر الإلهي) إضافة جوهرية ، وهي فقرة صوفية النزعة لا صلة لها بالمشكلة الكلامية .

وذلك عندمـا يقـرر أن الواصلـين يدركـون إدراكـاً آخـر غـير إدراك المحجوبـين ، إذ يدركونـه مقدسـاً منزهـاً عــن جميــع مــا وصفــه بــه المحجوبون ، عندما يتجلى لهم الحق بذاته فتحرق سبحات وجهـه الأعلـى كل ما أدركه بصر الناظرين وبصيرتهم . (٢)

وهذه منزلة في التصوف أقرب إلى ما يسميه ابن عربي منزلـة تنزيـه التوحيد وهي منزلة يتعالى فيها الحق عن أن يوصف بأية صفة ، حتى صفـة التوحيـد ، لأن الوصـف حتـى بـالتوحيد تقييـد ، والتقييـد منـاف للتنزيـه المطلق . (٣)

ولهذه الاعتبارات السابقة من ناحية ، ومـن ناحيـة أخـرى محاولـة الكشف عن منهج الغزالي وطريقته الصوفية في بحث الأمور الإلهيـة وتـأويل

---

(١) د. أبو العلا عفيفي – مقدمة مشكاة الأنوار – ص ١١ .

(٢) د.أبو العلا عفيفي – مقدمة مشكاة الأنوار – ص ٩٢ .

(٣) المصدر السابق – ص ٢٨ – ابن عربي – الفتوحات – جـ ٢ ص ٧٦٣ .

آثارها . كان اهتمامنا بهذه النظرية التي ظهرت من خلال الفصـل الثـالث ، (تأويل حديث الحجب) ويجـب أن نضـع في اعتبارنـا أيضـاً أراء البـاحثين والعلماء فيها ونقارن بين نظرية الغزالي وما ظـهر عنـد غـيره مـن الطوائـف الإسلامية من نظريات مماثلة أو شبيهة بها .

لقد صنف الغزالي طوائف المحجوبين من الخلق إلى ثلاثة أقسام :

القسم الأول : طائفة حجبت بمجرد الظلمة .

القسم الثاني : طائفة حجبت بنور مقرون بظلمة .

القسم الثالث : طائفة حجبت بالنور المحصن .

تحدث الغزالي عن هذه الطوائف الثلاثة مـن المحجوبـين مـن خـلال تأويله لحديث الحجب [1] وهو حديث قدسي ورد عن النبي (ص) قال : " أن لله سبعين حجاباً من نور وظلمة ، لو كشفها لأحرقت سبحات وجهه كل من أدركه بصره " ، وفي بعض الروايات سبعمائة ، وفي بعضـها ألفـاً . فـأقول أن الله تعالى متجل في ذاته بذاته لذاته ويكون الحجاب بالإضافة إلى محجوب لا محالة ، وأن المحجوبين من الخلق ثلاثة أقسام . [2]

وطبقاً لمنهجه الصوفي في شرح النصوص وتأويل ما تحتويه الألفاظ من أسرار ومعاني باطنة ، وإشارات أو رموز ، يتحدث عن هذه الطوائف الثلاثة فذكر : [3]

---

(١) يقول السبكي لم أجد له سندا – نظرنا طبقات الشافعية الكبرى جـ ٤– ص ١٦٤ .

(٢) الغزالي – المصدر السابق – ص ٨٤ .

(٣) الغزالي – المصدر السابق – ص ٨٤ – ص ٩٠ .

أن المقصود : بالحجاب الظلماني : كل ما كان مادياً أو متصلاً بالمادة من طريق ما . والحجاب التوازني : كل ما كان عقلياً .

وعلى ذلك : يدخل تحت الطائفة الأولى : المحجوبون بالحجب والظلمانية هم الملاحدة والدهرية الذين إستولى عليهم سلطان الحس ، فأنكروا الأديان والبعث ، بالإضافة إلى المحجوبين بنفوسهم الكثيفة وشهواتهم مما جعلهم يتخذون الهوى إلهاً .

أما الطائفة الثانية : المحجوبون بنور مقرون بظلمة ك فيدخل تحتهم كل من غلب على تفكيره الديني نزعة حسية أو خيالية ، ومنهم عبدة الأوثان الذين يفكرون في صفات الألوهية ولكنهم يخلعونها على المخلوقات المحسوسة ، ومنهم عبدة النار ، فيرون فيها القهر والسلطان والبهاء ، وكلها من صفات الله تعالى وأنواره . لكنهم يصفون بها مخلوقاً مادياً . ومنهم عبدة الكواكب .

ومن هؤلاء أيضاً : المجسمة والكرامية : الذين يغلب على تفكيرهم ظلمة الخيال الذين يثبتون لله تعالى جهة ، أو جلوساً على العرش .

ويضاف إلى هؤلاء من ناحية ثالثة : المحجوبون بالأنوار الإلهية مقرونة بمقياسات أو أدلة عقلية فاسدة : وهؤلاء هم الصفاتية .. الذين يثبتون لله تعالى صفات : كالكلام والسمع والبصر ونحوها ، ويقيسونها على الصفات الإنسانية .. فيقولون أن لله كلاماً هو صوت ، أو هو حديث نفسي مثل كلامنا النفسي . وإذا طولبوا بحقيقة السمع والبصر والحياة رجعوا إلى التشبيه من حيث المعنى ، وإن أنكروها باللفظ .

ولا شك أن هاتين الطائفتين أخطأتا في فهم الصفات الإلهية ، ولم يثبتا للألوهية خصائص التنزيه الواجبة بسبب الحجب الظلمانية .

وإذا كان الغزالي جعل مسألة الصفات الإلهية مدارا لتفكيره الصوفي الباطني من خلال تفسيره لحديث الحجب ، فهل وجد في الطائفة الثالثة (المحجوبون بمحض الأنوار) ما يؤكد حقيقة الألوهية المحضة ، وخصائص التنزيه الواجبة ؟ .

قسم الغزالي أصحاب هذه الطائفة إلى ثلاثة أصناف : [1]

الصنف الأول : طائفة عرفوا معاني الصفات تحقيقاً ، وأدركوا أن إطلاق اسم الكلام والإرادة والقدرة وغير ذلك على صفاته ، فليس مثل إطلاقه على البشر .

فتحاشوا تعريفه بهذه الصفات ، وعرفه بالإضافة إلى المخلوقات . كما عرف موسى في جواب قوم فرعون " وما رب العالمين " سورة الشعراء آية (٢٣) . فقالوا : إن الرب المقدس المنزه عن معاني هذه الصفات هو محرك السماوات ومدبرها .

الصنف الثاني : ترقوا عن هؤلاء من حيث ظهر لهم أن في السماوات كثرة وأن محرك كل سماء خاصة موجود آخر يسمى ملكاً وفيهم كثرة وإنما نسبتهم إلى الأنوار الإلهية نسبة الكواكب . ثم لاح لهم أن هذه السماوات في ضمن فلك آخر يتحرك الجميع بحركته في اليوم والليلة مرة .

---

(١) الغزالي – المصدر السابق – ص ٩٠ – ص ٩٢ .

فالرب هو المحرك للجرم الأقصى المنطـوي علـى الأفـلاك كلـها . إذ الكثرة منفية عنه .

الصنف الثالث : ترقوا عن هؤلاء وقالوا : إن تحريك الأجسام بطريق المباشرة ينبغي أن يكون خدمة لرب العالمين ، وعباده له ، وطاعة من عبد من عباده يسمى ملكاً : نسبته إلى الأنوار الإلهية المحضة نسبة القمر في الأنوار المحسوسة . فزعموا أن الرب هو المطاع من جهة هذا المحرك ويكـون الـرب تعالى محركا ً للكل بطريق الأمر ، لا بطريق المباشرة .

وهؤلاء جميعاً في نظر الغزالي محجوبون بالأنوار المحضة .

ويبدو أن الغزالي لم يرض عـن أقـوال الأصنـاف الثلاثـة مـن الطائفـة الثالثة " المحجوبون بنحض الأنوار " أيضا ً وإنما رضى بأقوال " الواصلين " وهم الصنف الرابع[1] . حيث تجلى لهم أن هذا " المطـاع " موصوفـا ً بصفـة تنافى الوحدانية المحضة ، والكمـال البـالغ ، وأن نسبة هـذا المطاع نسبة الشمس في الأنوار .

فتوجهوا من الذي يحرك السماوات ، ومن الذي أمـر بتحريكـها إلى الذي فطر السماوات وفطر الجرم الأقصى وقطر الأمر بتحريكها . فوصلـوا إلى موجود منزه عن كل ما أدركه بصـر مـن قبلـهم . فـأحرقت سـبحات وجهـه الأول الأعلى جميع ما أدركه بصر الناظرين وبصيرتهم ، فإذ وجـدوه مقدسـاً منزهاً عن ما وصفناه من قبل .

(١) الغزالي – المصدر السابق – ص ٩٢

ويمكن أن نستنتج من تأويل الغزالي لحديث " الحجب " ، ثم محاولته في تخريج المعاني الباطنية إلى أن وصل إلى تشيد نظرية فلسفية صوفية في " الصفات الإلهية " إلى ما يلي :-

أولاً : لم يرض الغزالي عن قول من قال أن الرب المقدس عن معاني الصفات هو " المطاع " ، ولا عن قول من قال أن " المطاع " هو الرب المحرك للفلك الأقصى والمسيطر على العقول المحركة للأفلاك الأخرى . ولم يرض أيضاً عن قول من قال : إن الله هو المحرك على الحقيقة ولكن لا على سبيل المباشرة . بل بواسطة ملك " عقل " محرك للأفلاك .

ثانياً : أن " المطاع " في نظر الغزالي : ليس ملكاً من الملائكة بالمعنى الديني ولا هو العقل الأول الذي قال به فلاسفة الأفلاطونية المحدثة ، ولا الله نفسه ولا هو شئ فى العالم . بل هو واسطة بين الله والعالم ، تعمل الإرادة الإلهية عن طريقه . ونسبته إلى الوجود الحق " الله " نسبة الشمس إلى النور المحض .

ثالثاً : إذا كان هذا " المطاع " واسطة بين الله والعالم ، وتعمل الإرادة الإلهية عن طريقه ، كما أنه شئ غير الذات الإلهية ، فيصف بصفات لا تنافى الوحدانية المحضة والكمال البالغ الذي لا يتصف به غير الله تعالى ، كما أن هذا " المطاع " يحرك الأفلاك ويدبر الكون ، وعن طريقه يصل الواصلون إلى معرفة الله تعالى فما هو إذن إلا أن يكون المقصود به " الأمر الإلهي " ، الوارد ذكره في قوله تعالى :" ومن آياته أن تقوم السماء والأرض بأمره " (الروم ٢٥) ، وقوله تعالى " والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره آلا له الخلق والآمر " (الأعراف ٥٤) .

وقوله تعالى : " لله الأمر من قبل ومن بعد " (الروم ٤) .

وبذلك يمكن أن نفسر " المطاع " الذي يقصده الغزالي ، " بالأمر الإلهي " حيث أن خصائص الأمر الإلهي كما تنطق به الآيات تتفق مع ما يقصده الغزالي بالمطاع .

فعن طريق الأمر الإلهي : تقوم السماء والأرض ، وتسخر الشمس والقمر والنجوم كما أن الأمر الإلهي سابق على الخلق . فهو إذن صفة إلهية قديمة ترجع إلى صفة الكلام الإلهي . ومنه القرآن .

ومن ناحية أخرى : عندما يذكر الغزالي أن" المطاع " موصوف بصفة تنافى الوحدانية المحضة والكمال البالغ ، فمعنى ذلك أنه مبدأ للكثرة ، والأمر الإلهي مبدأ الكثرة والتعدد في الوجود ، والوحدانية المحضة لا تعدد فيها وهي صفة من صفات الله وحده .(1)

وإذا أمكن تفسير " المطاع " بالأمر الإلهي ، فهل يعني ذلك أن الغزالي تأثر بنظرية الأشاعرة في قدم كلام الله تعالى ؟ وهل يعني ذلك أيضاً أن الغزالي شخص " المطاع " كما شخصه الأشاعرة الأمر الإلهي " حتى صار موجودا له صفات غير صفات الوجدانية المحضة والكمال البالغ الذي لله .

وإذا كان كذلك فهل يعني الغزالي " بالمطاع " أو الأمر الإلهي " العقل الإلهي الظاهر أثره في الوجود ، الساري في جميع المخلوقات : أي تلك القوة

---

(١) نظرنا في ذلك : د. أبو العلا عفيفي – مقدمة مشكاة الأنوار بعنوان تحليل نقدي للرسالة – ص ٢٥ ، ص ٢٦ – الغزالي – المشكاة الفصل الثالث – ص ٨٤ – ص ٩٢ .

العاقلة التي تدرك عن طريق أفعالهـا وأثارهـا . والـتي بـها يتصـل الإنسـان بطريق الوحي أو الإلهام . (١)

وإذا كان الغزالي يعني ما سبق ، فإنه ذهب في " معارج القدس " فيما يتعلق بالأمر الإلهي إلى القول : " ونعني بالأمر القوة الإلهية ، والذي يقـال من أن العقل صدر عنه بالإبداع شئ ليس إدعاء بأنه المبدع كلا ، بل نعني بـه تنزيه الحق الأول أن يفعل بالمباشـرة : فأمـا المبـدع بالحقيقـة فـهو مـن لـه الخلق والأمر تبارك اسمه ، ... إلى أن يضيف .. قوله : فكذلك أمر الحق جل جلاله بالنسبة إلى وجود العقل إيداع ، وبالنسبة إلى دوامة تكميـل بـالفعل ، وبالنسبة إلى النفس تتميم وتوجيه من القوة إلى الفعل ، وبالنسبة إلى الطبائع تعديل ، وبالنسبة إلى المركبـات تصويـر ، وبالنسـبة إلى الطبيعـة تحريـك ، وبالنسبة إلى المصـورات أحيـاء . وبالنسـبة إلى الحيـوان إحسـاس وهدايـة ، وبالنسبة إلى العقل الإنسـان تكليـف وتعريـف . وبالنسـبة إلى الأنبيـاء أمـر وكلام وكلمات وقول وكتاب ورسالات ، فالأمر الأعلى بالنسـبة إلى المكونـات عبارة عن التكوين والإبداع ن وبالنسبة إلى جزئيات المكلفين عبارة عن القـول الذي هو الأمر والنهي والوعد والوعيد " . (٢)

وعلى ذلك فإن نظرية الغزالي في " المطاع أو الأمر الإلهي " ، وتعتبر **نظرية مـن نظريـات المسلميـن في " الكلمـة " ، إلا أن مضامينـها الروحيـة العقائدية تختلف عن غيرها منهجياً وموضوعياً .**

---

(١) د. أبو العلا عفيفي – نظرية الإسلاميين في الكلمة ص ٤٦ .

(٢) الغزالي – معارج القدس – ص ١٩٩ – ص ٢٠٠ .

لكن بعض الباحثين لديه وجهة نظر أخرى لتفسير نظرية الغزالي في " المطاع " ، فقد ذهب الدكتور أحمد محمود صبحي " إلى أن الصوفية حين نقلوا عن الشيعة نظرية النور المحمدي . ابتعدوا بها عن المجال الذي يهدف الشيعة إليه ، وهو المجال السياسي ، واهتموا بالناحية الوجدانية لذاتها وأقاموا عليها نظريتهم في المعرفة ، وأوضح في مجال لذلك نظرية المطاع المنسوبة إلى الغزالي ، إذ هو يقصد بهذه النظرية ، تفسير الصلة بين الله والعالم إذ لما كان تدبير العالم تدبيراً مباشراً ، يتنافى مع التنزيه المطلق لله تعالى ، فقد نسب الغزالي هذه الوظيفة إلى " المطاع " الذي عن آمره تتحرك الآفلاك ، ويتوقف عليه نظام العالم وحفظه " (١)

وربما تأثر الدكتور أحمد صبحي إلى حد كبير بوجهة نظر المستشرق " نيكلسون " حيث رأي الأخير في تفسير نظرية " المطاع " أن الغزالي يصور الله بصورة الخالق منزه تنزيها ً مطلقا ً ولما كان تحريك الأفلاك يتنافى مع الوحدة الإلهية ، أضاف الغزالي هذه الوظيفة إلى ما سماه " المطاع " أي الموجود الذي عن أمره تتحرك الأفلاك . وليس المطاع هو الله " . (٢)

ويتساءل نيكلسون : عن المقصود بالمطاع ؟

ويحاول أن يوجد تفسيراً لذلك ، فيربط بين المعنى الذي يقصده الغزالي بالمطاع من وجهة نظره ، أي " نيكلسون " وبين نظريات الصوفية المتأخرين في " الحقيقة المحمدية " فيرى : " أن المطاع بمثل الصورة المثالية التي

(١) د. أحمد محمود صبحي – نظرية الإمامة لدى الشيعة الإثنى عشرية ص ٤٢٧ دار المعارف بمصر ١٩٦٩ .

(٢) نيكلسون – في التصوف الإسلامي وتاريخه – ص١٣٩ – ص ١٤٠ ترجمة د. أبو العلا عفيفي – ط ١٩٦٥

يسمونها الحقيقة المحمدية أو الـروح المحمـدي ، الإنسـان السـماوي الـذي خلقه الله على صورته ، ويعتبرونه قـوة كونيـة يتوقـف عليـها نظـام العـالم وحفظه ويشير القرآن " إلى أن الروح من أمر الله " سورة الإسراء (٥٨) ،[١]

ويبرر نيكلسون وجهه نظرة في الربط بين المطاع والحقيقة المحمديـة إلى أن عبد الكريم الجبلي أحد الصوفية في القرن الرابع عشر الميلادي ذكـر أن " أمر الله اسم من أسماء الروح الإلهي ، الذي تجلى في أكمل صـورة في محمـد علية السلام ، فكان محمد هو الأمـر الإلهـي ، والكلمـة الإلهيـة . وأضـاف نيكلسون إلى ذلك قوله لعل الغزالي استعار اسم المطاع من القرآن ، قوله تعـالى (النساء٥٩) " قل أطيعوا الله وأطيعوا الرسول " فكلمة المطاع اسم مفعول مـن أطاع ، والأمر منهما أطيعوا . فالأمر الإلهي الوارد في الآية يقتضـي مـن كـل مسلم أن الرسول هو المطاع " .[٢]

ولا شك أن نظرية الكلمة ظهرت بشكل مختلف تمامـاً عـن نظريـة المطاع أو الأمـر الإلهـي في الأوسـاط الإسـلامية المتطرفـة . أعـني بـين أوسـاط الشيعة الباطنية ، وأيضاً بين أوساط الصوفية الذين اتجهوا اتجاها فلسـفياً ، وقد كانت هذه الاتجاهات الشـيعية الباطنيـة والصوفيـة تـدور حـول النـبي محمد (ص) من حيث : طبيعته ومنزلته من الله والعالم ثم منزلته من الإمـام المعصوم ... وخلقته وغير ذلك ، وقد اعتمـدت هـذه الاتجاهـات علـى بعـض الأحاديث النبوية التي تعطي مدلولات عن طبيعـة الرسـول وخلقتـه وأزليـة النور المحمدي ومكانته من الله تعالى والعالم .

(١) نيكلسون – المصدر السابق ص ١٣٩

(٢) نيكلسون – المصدر السابق ص ١٤٠ .

ومن هذه الأحاديث : ما روي أن النبي (ص) قال " أنا أول الناس في الخلق " وقوله (ص) " كنت نبياً وآدم بين الطين والماء " .... الخ .

وعلى ذلك : ذهبت الشيعة إلى القول بأزلية النور المحمدي " وأنه ينتقل بالزمان من جيل إلى جيل ، وأنه هو الذي ظهر بصورة آدم ونوح وإبراهيم وموسى وغيرهم من الأنبياء ، ثم ظهر أخيراً في صورة خاتم الأنبياء محمد صلى الله علية وسلم . ثم صرح الشيعة بأن النور المحمدي انتقل بعد النبي إلى ورثته [1] .

ولا شك أن هناك تأثير مسيحي في نظرية " النور المحمدي " عند الشيعة ، ويرجع " إلى الغنوسطية المسيحية Christian Gnosticism ، فالأب كليمنت الإسكندري : يقول " ليس في الوجود إلا نبي واحد ، وهو الإنسان الذي خلقه الله في صورته ، والذي تحل فيه روح القدس ، والذي يظهر منذ الأزل في صورة جديدة في كل زمان .

وقد تبلورت نظرية الكلمة عند الصوفية من خلال نظريتهم في " القطب " الذي هو منبع العلم الباطني الروحي [2] وعند متأخري الصوفية أمثال محي الدين بن عربي وعبد الكريم الجبلي في ضوء مناقشتهم لما أسماه بالحقيقة المحمدية .

ولكن في تصوري : أنه لا وجه للمقارنة بين نظريات الشيعة وفلاسفة الصوفية وبين نظرية المطاع عند الغزالي أو الأمر الإلهي عند الأشاعرة والذي فسرتا به المطاع ، وذلك لأن الغزالي : يرفض مطلقاً نظرية

(١) د. أبو العلا عفيفي – نظريات الإسلاميين في الكلمة – ص ٤٦ .
(٢) المصدر السابق ص ٤٧ .

الإمام المعصوم عند الشيعة أو القطبية عند الصوفيـة بالمعـاني الـتي أدت إليـه نظرياتهم فيها . ومن ناحية ثانيــة :يرفـض تـأويل الأحـاديث الـتي استند عليها هؤلاء جميعاً تأويلاً باطنياً ، وفضل أن يؤولها تأويلاً ظاهرياً يتفق مـع روح العقيدة الإسلامية وقانونه في التأويل .

مثال ذلك : تأويله لحديـث الرسـول (ص) " أنـا أول الأنبيـاء خلقـاً وأخرهم بعثاً ، وقول الرسول (ص) " كنـت نبيـاً وآدم بـين الماء والطين " فقال " فالخلق هنا هو التقدير دون الإيجاد ، وأنه (ص) كان نبياً في التقديـر قبـل تمـام خلـق آدم عليـه السـلام ، فـالله تعـالى يقـدر ثـم يوجـد علـى وفـق التقدير " [1] .

وعلى ذلك فقد أخطأ كل من حاول أن يربط بين " المطاع " عند الغزالي وبين نظريات الشيعة في " أزلية النـور المحمـدي " أو بينـهما وبـين نظريـة القطبية أو الحقيقة المحمدية عند متأخري الصوفية المتفلسفة .

بل يخطئ كل من حاول من الباحثين القدامى أو المحدثين أن يوجـد تشابهاً بين نظرية الغزالي وبين نظريات فلاسفة الأديـان سـواء اليهوديـة أو المسيحية أو بينها وبين نظريات اليونان في العقل ، أو العيض والصدور .

ومن بين هؤلاء ابن رشد : حيث أتهم الغزالي اتهـاماً باطلاً فذكـر : في " مناهج الأدلة " بأن الغزالي أورد فصل المحجوبين كلاماً يتناقض مـع مـا قـرره في كتبـه الأخـرى في مسألة الأفـلاك وموقـف الله منـها .. فذكـر (أي الغـزالي) مراتـب العـارفين بـالله فقـال : إن سـائرهم محجوبـون إلا الذيــن اعتقدوا أن الله تعالى غير محرك السـماء الأولى ، وهـو الـذي صـدر عنـه هـذا

---

(١) الغزالي – المضنون الصغير – ص ١٨٥ – ص ١٨٦ – ط الجندي

المحرك . وهذا تصريح منه باعتقاد مذهب الحكماء في العلوم الإلهية وقد قال في غير ما موضع أن علومهم الإلهية تخمينات " . [١]

ولكن ابن طفيل " أبو بكر محمد بن عبد الملك المتوفى عام ٥٨١ هـ " ، يحاول تنزيه الغزالي عن هذه الاتهامات ويظهر خطأ ابن رشد في فهم مقصود الغزالي فيذكر " أن بعض المتأخرين توهم من كلام " الغزالي " الواقع في آخر كتابه " مشكاة الأنوار " ، أمراً عظيماً ، أوقعه في مهواة لا مخلص له منها ، وهي قوله (أي الغزالي) بأن الواصلين وقفوا على أن هذا الموجود (المطاع) متصف بصفات تنافي الوحدانية المحضة ، فأراد أن يلزمه من ذلك أنه يعتقد أن الحق في ذاته كثرة ما تعالى الله عن ذلك ، ولا شك أن الشيخ أبا حامد سعد السعادة القصوى ، ووصل إلى تلك المواصل الشريفة المقدسة " . [٢]

وخلاصة ما نريده هنا بالاتفاق مع رأي الدكتور أبو العلا في تحليله للمشكاه [٣] :

١- أن الغزالي استطاع أن يبني نظرية فلسفية صوفية قريبة من روح العقيدة الإسلامية من خلال تأويله لحديث " الحجب " ، وتخريجه للمعاني الباطنية والأسرار الإلهية بمنهجه الصوفي الكشفي ، بما يضمن للحقيقة الإلهية الوحدة وخصائص التنزيه .

٢- حاول الغزالي أن يحل مشكلة الصفات على أساس صوفي ، بعد أن بحثها من الناحية الكلامية والفلسفية . فلم ينكر الصفات وإنما أنكر كيفية

(١) ابن رشد- مناهج الأدلة – ص ١٨٣ .

(٢) ابن طفيل – رسالة حي بن يقظان ط١ – ص ١١٥ – تحقيق فاروق سعد –بيروت ١٩٧٤ م.

(٣) د. أبو العلا عفيفي – مقدمة مشكاة الأنوار – ص ٢٦ .

إطلاقها على الله تعالى عند المتكلمين والفلاسفة وغيرهم .

٣- أن الغزالي لا يأخذ بفكره المحرك الأول بالمعنى الفلسفي ، وإنما المحرك الأول عنده هو " المطاع – أو الأمر الإلهي " ، وهو ليس محركـاً طبيعيـاً ولا هو عين الذات الإلهية ، بل هو صفة لها ومجلى من مجاليها يتوصـل به العارفون إلى معرفة الله تعالى ، وجدير أن يقترن بالأمر الإلهي .

الفصل الثالث

موقف الإمام الغزالى من أمور الآخرة

تمهيد :-

تتعلق هذه المسألة بقضية هامة في محيط الفكر الإسلامي قديماً وحديثاً وهي " قضية البعث في الحياة الأخروية " ، وقد نالت هذه القضية من المسلمين على اختلاف مذاهبهم اهتماما بالغاً ، وظهرت فيه أبحاث وآراء شتى ، منها ما يؤيد حقيقة البعث كما ورد به الشرع وأغلب هؤلاء من الأصوليين والفقهاء من أهل السنة ، وبعضها يحاول أصحابها تأويل الشرع بما يقضي إلى إنكار جوانبها الأساسية ومن هؤلاء الفلاسفة وبعض الغلاة من الصوفية .

ومن الواجب على المرء عندما يناقش قضية التأويل أن يتطرق إلى بحث هذا الموضوع ولا سيما إذا كان الأمر يتعلق بأحد أعلام الإسلام وهو الإمام الغزالي . وقد وقع اختياري لهذه المسألة لعدة أسباب منها :

١- أنها مشكلة طبيعية وميتافيزيقية ، كما أنها تثير جوانب أخلاقية هامة تتعلق بمسألة السعادة والشقاوة في الدنيا والآخرة [1] وقد اختلف المسلمون في بحثها فذهبوا مذاهباً شتى مما أدى إلى تكفير بعضهم البعض الآخر .

٢- أنها تعتبر إحدى المسائل الثلاثة التي كفر الغزالي فيها الفلاسفة ومن سار في منهجهم في تعتبر مسألة عقائدية إيمانية ضرورية لكمال الإيمان والتصديق بالشرع .

٣- تناول الغزالي هذه المسألة بالبحث والدراسة من معظم جوانبها وظهرت لديه اتجاهات مختلفة ووقف من النصوص والأحاديث مواقف معينة تختلف من موقف لآخر ، مما جعل الباحثون [1] يتهمونه بالاضطراب

---

(١) د. جلال أبو الفتوح شرف – الله والعالم والإسلام – ص ٢٢١ .

فيها، أو يقدح في مكانته .

٤- كما أن هذه المسألة نالت قسطاً كبيراً من أبحاث المسلمين فلاسفة ومتكلمين إلا أن المتكلمين كانوا أكثر اعتدالاً واتفاقا مع مجريات الشرع عن غيرهم من الفلاسفة فقد ذهب الفلاسفة إلى تأويل الأمور الأخروية وما ورد فيها من نصوص قرآنية وأحاديث قدسية بما يؤدي إلى إنكار البعث الجسماني أو اللذة والعقاب الجسمانيين ، فأثبتوا ذلك للنفس أو الروح فقط وهذا ما دفع الإمام الغزالي إلى تكفيرهم . وإنكار مناهجهم في تأويل أمور الآخرة وتحكيمهم للعقل في بحثها .

فما هو موقف الغزالي من أمور الآخرة ؟ وما هو منهج الغزالي الذي اتبعه لمناقشة الأمور الغيبية ، وتفسير ما ورد فيها من نصوص قرآنية وأحاديث مروية عن الرسول (ص) ؟

١- منهج الغزالي في بحث أمور الآخرة :

لقد وجدنا لدى الإمام الغزالي طريقين :

الأول : أخذ الأمور الأخروية على ظواهرها ، وتقرير ما ورد عنها في النصوص والأحاديث بدون حاجة إلى تأويلها بالعقل وهو في ذلك يرى دعوى المتأولين لحقائق البعث الإنساني وما يتعلق بالآخرة من ثواب وعقاب فيصرح في كتابه : " تهافت الفلاسفة " بقوله :

" فإن قيل : ما ورد في الشرع أمثال ضربت على حد إفهام الخلق كما أن الوارد من آيات التشبيه وأخباره على حد فهم الخلق ، والصفات الإلهية مقدسة عما يتخيله عوام الناس .

(١) د.سليمان دنيا – الحقيقة في نظر الغزالي – ص ٣٥٨ – ص ٣٥٩

والجواب : أن التسوية بينهما – أي بين ما ورد في وصف الجنة والنار وبين ما ذكر من صفات الله – تحكم ، بل هما يفترقان من وجهين :

أحدهما : أن الألفاظ الواردة في التشبيه – في ذات الله – تحتمل التأول على عادة العرب في الاستعارة ، ... وما ورد في وصف الجنة والنار ، وتفصيل تلك الأحوال ، بلغ مبلغاً لا يحتمل التأويل ، فلا يبقى إلا حمل الكلام على التلبيس بتخيل نقيض الحق ، لمصلحة الخلق ، وذلك ما يتقدس عنه منصب النبوة .

الثاني : أن أدلة العقول دلت على استحالت المكان ، والجهة والصورة ، ويد الجارحة ، وإمكان الانتقال والاستقرار على الله سبحانه وتعالى فوجب التأويل بأدلة العقول .

وأما ما وعد به من أمور الآخرة فليس محالاً في قدرة الله تعالى ، فيجب إجراؤه على ظاهر الكلام ، بل فحواه الذي هو صريح فيه " .[1]

وعلى ذلك فإن الإمام الغزالي يرى أنه يجب التصديق بما ورد به الشرع في هذه المسألة ومما يؤكد ذلك أيضاً قوله أما ما يتعلق من هذا الجنس بأصول العقائد المهمة فيجبب تكفير من يغير الظاهر بغير برهان قاطع ، كالذي ينكر حشر الأجساد وينكر العقوبات الحسية في الآخرة يظنون وأوهام وإستبعادات من غير برهان قاطع فيجب تكفيره قطعياً ، إذ لا برهان على استحالة رد الأرواح إلى الأجساد ، كما أن إثبات المعاد بنوع من نفي الآلام واللذات الحسية .. زندقة ، .... أما قول الفلاسفة .. بأنه لما كان صلاح الخلق في أن يعتقدوا حشر الأجساد لقصور عقولهم عن فهم المعاد العقلي .

---

(١) الغزالي – تهافت الفلاسفة – ص ٢٤٠ – ص ٢٤٢ .

فإن هذا في نظر الغزالي تصريح بالكذب على الرسول (ص) [1] .

وجدير بالذكر ، أن الغزالي كما أنكر على الفلاسفة موقفهم في تأويل أمور الآخرة أو حقيقة البعث ، واستخدامهم للمنهج العقلي في رفع الظواهر ، فإنه كذلك أنكر على أرباب المقامات من الصوفية إسرافهم في رفع الظواهر ، " عندما انتهى بعضهم على حد قوله .. إلى تغيير جميع الظواهر ، والبراهين أو أكثرها ، حتى حملوا قوله تعالى (يس ٦٥) ، " وتكلمنا أيديهم وتشهد أرجلهم " ، وكذلك المخاطبات التي تجري من منكر ونكير ، وفي الميزان والصراط والحساب ، ومناظرات أهل النار وأهل الجنة وقولهم " أفيضوا علينا من الماء ، أو مما رزقكم الله .. " (سورة الأعراف ٥٠) فزعموا أن ذلك كله بلسان الحال .... " [2] .

كذلك رأى الغزالي في تمسكه بظواهر الشرع في هذه المسألة الإيمانية ، أن المعتزلة على الرغم من أنهم أقروا بحشر الأجساد وبالجنة واشتمالها على المأكولات والمشمومات ، والملاذ المحسوسة وبالنار واشتمالها على جسم محسوس يحرق بحرق الجلد .... الخ إلا أنهم أولوا عذاب القبر والميزان والصراط وجملة من أحكام الآخرة . وأولوا المعراج وزعموا أنه لم يكن بالجسد أما الأشاعرة ، وهو يمثل مذهبهم : فقد ذهبوا إلى الاقتصاد ، فعلى الرغم من أنهم فتحوا باب التأويل في كل ما يتعلق بصفات الله سبحانه ، إلا أنهم تركوا ما يتعلق بالآخرة على ظواهرها ، ومنعوا التأويل فيه . [3]

---

(١) الغزالي – فيصل التفرقة – ص ١٤٢ – ص ١٤٤ .

(٢) الغزالي – الإحياء – جـ١ – ص ١٠٣ .

(٣)الغزالي – المصدر السابق– ص ١٠٤ .

هذا هو الطريق الأول الذي سلكه الغزالي في مناقشة وبحث المسائل الأخروية أعني التصديق بما ورد في الشرع ، وإنكاره للتأويل فيها إلى الحد الذي قد يؤدي إلى رفع الظواهر أو تكذيب الرسول (ص) أو إبطال أصل من أصول الدين ، وعلى ذلك أبطل مناهج الفلاسفة والغلاة من الصوفية والمعتزلة. وثبت على طريقة الأشاعرة من ناحية إلا أنه من ناحية أخرى كما سنرى يجيز لعلم المكاشفة تفسير بعض تفاصيل المأثورات الأخروية على طريقة التصوف .[1]

الطريق الثاني : وهو الذي سلكه الغزالي في بحث هذه المسألة ، هو الطريق الصوفي الكشفي ، حيث صرح بأن حد الاقتصاد بين هذا الانحلال كله (يعني ما ذهبت إليه فرق المعتزلة والفلاسفة وغلاة الصوفية) ، وبين جمود الحنابلة (في التأويل) . دقيق غامض لا يطلع عليه إلا الموفقون الذين يدركون الأمور بنور إلهي ، لا بالسماع ، ثم إذا انكشفت لهم أسرار الأمور على ما هي عليه نظروا إلى السماع والألفاظ الواردة ، فما وافق ما شاهدوه بنور اليقين قرروه ، وما خالف أولوه . ويضيف الغزالي ... إلى ذلك قوله فكشف الغطاء عن حد الاقتصاد في هذه الأمور داخل في علم المكاشفة .. فالغرض الذي يهدف إليه الغزالي من ذلك هو : بيان موافقة الباطن الظاهر وأنه غير مخالف له .[2]

وجدير بالذكر أن بعض الباحثين أمثال جولد تسهير ، ودكتور سليمان دنيا اتهما الغزالي بالتناقض والاضطراب في بحث هذه المسألة ،

---

(١) جولد تسهير – مذاهب التفسير الإسلامي – ص ٢٢٣ .

(٢) الغزالي – الإحياء – جـ ١ – ص ١٠٣ – ص ١٠٤ .

فبينما يرفض الغزالي التفسيرات المبنية على التأويل في كتاباته التي صدرت في مراحل مختلفة من مجرى نموه [١] ويدرك المأثورات المتعلقة بالحساب والأمور الأخروية على نحو يطابق مدلولها تمام المطابقة ، وفي رسالته الدرة الفاخرة . [٢] يقف موقف الرفض تجاه المحاولات التي تقصد إلى استعمال التفسيرات المبنية على التأويل فيما ورد متصلاً بالأمور الأخروية ، وسلب النص تفسيره المطابق لدلالاته ، .. إذ بالغزالي يجيز لعلم المكاشفة تفسير هذه المأثورات عن طريق النصوص . [٣]

وفيما يرى الدكتور سليمان دنيا " أن الغزالي : مضطرب فيما إذا كان الجسم سيكون مصاحباً للروح في عالمها الأخروي ؟ أم ستكون وحدها منقطعة الصلة به ؟ لذا نجده يصرح في موضع أن الجسم سيبعث ، إذ به حين يتعرض لشرح السعادة الروحية في الدار الآخرة يصورها تصويراً ربما يفيد عدم مصاحبة الجسم للروح أثناء تلك السعادة " . [٤]

وإذا كان الغزالي قد جمع بين المنهج الظاهري (واستعان بالبرهان العقلي) وبين المنهج الصوفي الكشفي في بحث مسألة " البعث الإنساني وما يتعلق بها من أمور أخروية " ، الأمر الذي أدى به إلى تقرير هذه الأمور كما تحدثت النصوص والأحاديث من ناحية ، ثم إلى تقرير إمكان حدوث لذة أو عقاب روحانيين ، فإن ذلك لا يعتبر تناقضاً في منهجه ، إذا علمنا أن بعض

(١) الغزالي – الرد على الباطنية – ص ٣٨ – الأحياء جـ ٤ – الكتاب العاشر .

(٢) الغزالي – الدرة الفاخرة – شرح علوم الآخرة – ط الجندي .

(٣) جولد تسهير – مذاهب التفسير – ص٢٢٢، ص٢٢٣ – الغزالي المضنون الكبير ط الجندي – الأربعين – ميزان العمل .

(٤) د.سليمان دنيا – الحقيقة في نظر الغزالي – ص ٣٥٩ .

النصوص والأحاديث صرحت بذلك .

والدليل على ذلك : أن الإمام الغزالي لا ينكر حشر الأجساد ، ولا ينكر الآلام واللذات الجسمانية في النار أو الجنة وهو ما تحدث به القرآن ، إلا أنه يرى أن الجمع بين السعادتين : الروحانية والجسمانية وكذا الشقاوة أكمل ، ولهذا نلاحظ أنه يستشهد " بنفس آية الفلاسفة "،ولكنه تمشياً مع الشرع [1]وهي قوله تعالى " فلا تعلم نفس ما أخفي لهم من قرة أعين" (السجدة ١٧) أي لا يعلم ذلك من كل أمور الآخرة وقول الرسول عن الله تعالى " أعددت لعبادي الصالحين ، مالا عين رأت ، ولا أذن سمعت ، ولا خطر على قلب بشر " ، أي أن وجود هذه الأمور الشريفة لا يدل على نفي غيرها ، بل الجمع بين الأمرين أكمل والموعود به أكمل الأمور ، وهو ممكن، فيجب التصديق به على وفق الشرع " [2] فمنهج الغزالي هنا يجمع بين الجانبين الجسماني والروحاني معاً وفق كلام الشرع .

وقبل أن نبحث موقف الغزالي من الأمور الأخروية ، وكيف تمكن من تطبيق منهجيه الظاهري والصوفي الكشفي في تفسير أو شرح النصوص والأحاديث التي تحدثت عن الحياة الآخرة ، نود أن نتعرف على موقفه من " النفس الإنسانية " .

٢- موقف الغزالي في النفس :

نود أن نشير باختصار إلى موقف الإمام الغزالي في النفس الإنسانية من حيث طبيعتها وحدوثها ومصيرها بعد مفارقة البدن الجسماني ، وسوف

---

(١) د. جلال الدين شرف – الله والعالم والإنسان – ص ٢٧٠ .

(٢) الغزالي – تهافت الفلاسفة – ص ٢٤٢ .

نقتصر على ما له صلة قريبة من موضوع هذا البحـث فقط ، دون الدخـول في التفاصيل لأن بحث هذا الموضوع متفرع قد يخرجنا عـن نطـاق الموضـوع الـذي نبحثه . في بعض الجوانب ويمكن أن نفترض مسـبقاً أن الغـزالي سيتفق مـع الفلاسفة وسوف يختلف معهم من جوانب أخرى .

يذهب الغزالي إلى " أن النفس الإنسانية جوهر روحي قـائم بذاتـه ، لا يقـع تحت الحـس ولا هو عرض في الجسـم . وان كان وجوده أظهر مـن كل شئ للعقل فثبت بذا وجود النفس [1]

وقد فرق الغزالي بين معنيين يدل عليهما لفظ النفس :

الأول : الذي يعبر عن الصفات الحيوانية الشهوانية المذمومة . ويستدل على ذلك بحديث الرسول (ص) " أعدى أعدائك نفسك التي بين جنبيك " .

الثاني : وهو ما استخدمه الفلاسفة : أن النفس يراد بها حقيقـة الإنسـان ، فإن نفس كل شئ حقيقته ، والذي يصلـح أن يكـون محـلاً للمعقـولات . وهو من عالم الأمر والملكوت . هذا من ناحية .

ومن ناحية أخرى يفرق الغزالي بين النفس والروح : فالنفس لديه : هي الجوهر الذي يجمع بين عالم ا لعقـل (العلـم الإلهـي) ، وعـالم الحـس (العالم المادي) .

أما الروح : فقد يطلق علـى نفـس هـذا المعنـى ، ويـراد بـها البخـار اللطيف الذي ينبع من القلب ليصعد في العروق والمخ ، ثـم يـهبط مـرة أخـرى بواسطة العروق فينتشر في جميع أنحاء الجسـم ، ويكـون سـببا ً في حياتـها وحركتها .

---

(١) الغزالي – معارج القدس – ص ١٦ .

ثم فرق بين النفس والعقل : فذكر أن العقل يطلق في الدلالة على أحد معان ثلاث الأول : فقد يطلق ويراد به العقل الأول .. وهو أول المخلوقات ، والذي ورد في حديث الرسول (ص) " أول ما خلق الله العقل .... " أو قد يعبر عنه بالقلم في قول الرسول (ص) " إن أول ما خلق الله القلم ، فقال له .. أكتب .... الخ " .

الثاني : يطلق العقل ويراد به النفس الإنسانية بمعنى أن جوهر النفس عقل وتفكير وأنها من عالم العقل .

الثالث : يستخدم لفظ العقل للدلالة على إحدى صفات النفس ، وهي الإدراك[1] .

هذه هي معاني النفس وتعريفاتها وعلاقاتها بالروح والعقل ، أما من حيث طبيعتها : فيحاول الغزالي أن يثبت أنها ذات طبيعة جوهرية روحانية . مستقلة عن البدن ، فيصرح أن النفس " جوهر ليس له مقدار ولا كمية " .[2]

ويقول في موضع آخر : " أن النفس ذلك الجوهر الكامل الفرد ، الذي ليس من شأنه إلا التذكر والتحفظ والتفكر والرواية ، ويقبل جميع العلوم ... والصور المجردة وهذا الجوهر رئيس الأرواح وأمير القوى .. وهو من أمر الله الواحد ، الكامل المكمل . والحكماء يسمونه بالنفس الناطقة (المدرك) ، والقرآن يسميه النفس المطمئنة والروح الأمري ، والمتصوفة يسمونه القلب ،

---

(١) نظرنا في ذلك إلى : دكتور محمود قاسم – في النفس والعقل عند فلاسفة الإغريق والإسلام– ط٢ – ص ٩٥ – ص ٩٩ – مكتبة الأنجلو المصرية – القاهرة – ١٩٥٤ م – الغزالي – معارج القدس – ص ١٧ – ص ١٨ .

(٢) الغزالي – المصدر السابق – ص ١٨٨

والمتكلمون يطلقون على النفس : جسماً ، ويقولون أنه جسم لطيف بإزراء هذا الجسم الكثيف " . (١)

ومن الواضح أن الغزالي لم يرض من هذه التعريفات لطبيعة النفس ، إلا ما دل عليه الشرع ونطق به التكليف ، فيصرح " بأن الإنسان إنما يكلف ويخاطب لأجل معنى آخر وجد عنده زائدا ً خاصا ً به . وذلك المعنى هو النفس الناطقة والروح المطمئنة : وهذا الروح ليس بجسم ولا عرض ، لأنه من أمر الله تعالى كما قال تعالى : (الإسراء ٨٥) " قل الروح من أمر ربي " ، وقال تعالى " يا أيتها النفس المطمئنة ارجعي إلى ربك راضية مرضية " (الفجر ٢٨) . وأمر الباري ليس بجسم ولا عرض ، بل قوة الهيبة مثل العقل الأول واللوح والقلم ، وهي الجواهر المفردة المفارقة للمواد بل هي أضواء مجردة معقولة غير محسوسة " . (٢)

وفيما يتعلق بحدوث النفس وصلتها بالبدن فإن الغزالي يؤمن بحدوثها ، ويحاول تأويل الأحاديث المروية أو النصوص القرآنية التي قد يفهم منها إذا أخذت على ظواهرها قدم النفس أو الروح الإنسانية كما سنرى.

يذهب الغزالي إلى أن " النفوس تفيض على الأجسام عند استعدادها لقبولها وليس هذا الفيض مباشراً بل يتوقف على أمور كثيرة ، إذ أن استعداد الجسم لقبول النفس بخاصة به رهن بحركات الأفلاك السماوية ، وهذه تستند إلى اختيارات النفوس الفلكية ، والكل يستند إلى العقل الإلهي

---

(١) الغزالي – الرسالة اللدنية – ص ١٠٠ – ص ١٠٣

(٢) الغزالي – المصدر السابق – ص ١٠٢

المستعلي على الكل الذي تتشعب عنه المقدورات . فالجود الإلهي بواسطة العقول والنفوس والحركات السماوية يعطي كل مادة استعدادها لصورة خاصة ، والنفوس لا تحدث بالاستعداد الخاص بل عند الاستعداد الخاص " .(١)

ويرى الدكتور محمود قاسم (٢) أن الغزالي يتبع في هذه النظرية فلاسفة الإسلام وقد أكد ذلك بأنه جعل يؤول بعض النصوص الشرعية ، وهي التي تدل بظاهرها على عدم حدوث النفس . وفي ذلك يقول الغزالي : (٣)

فان قيل : فان كانت الأرواح حادثة مع الأجساد ، فما معنى قول الرسول " خلق الله الأرواح قبل الأجسام بألفي عام " ، وقوله (ص) " أنا أول الأنبياء خلقاً وأخرهم بعثاً " . وقوله (ص) " كتبت نبياً وآدم بين الماء والطين " .. الخ .

يقول الغزالي : إن شيئاً من ذلك لا يدل على قدم الروح ، لكن قوله (ص) " أنا أول الأنبياء خلقاً ، ربما دل بظاهره على تقدم وجوده على جسده ، وغير الظاهر غير متعين ، فإن تأويله ممكن ، والبرهان القاطع لا يدرأ بالظاهر بل ليسلط على تأويل الظاهر ، كما في ظواهر التشبيه في حق الله تعالى . ويحاول الغزالي تأويل هذه الأحاديث عن طريق العقل : فيقول " أن الله أراد بالأرواح أرواح الملائكة ، وبالأجساد أجساد العالم من العرش والكرسي والسماوات والكواكب والهواء والماء والأرض .

---

(١) الغزالي – معارج القدس – ص ١٢٠

(٢) د. محمود قاسم – في النفوس والعقل – ص ١٤٨ – ص ١٤٩

(٣) الغزالي – روضة الطالبين وعمدة السالكين – ص ٥٦ – ص ٥٨ معارج القدس – ص ٦٠ – ص ٦٥

أما قول الرسول (ص) ، :" أنا أول الأنبياء خلقاً ... الخ " فـالخلق هاهنـا بمعنـى التقديـر دون الإيجـاد . ولكـن الغايـات والكمـالات سـابقة في التقدير لاحقة في الوجـود ، فـإن الله يقـدر أولا أي يرسـم في اللـوح المحفـوظ الأمور الإلهية على وفق علمه تعالى ، فإذا فهمت نوعي الوجـود ، فقـد كـان عليه السلام قبل وجود آدم تقديرا ، دون الوجود الحسي العيني .

ونضيف إلى ذلـك تـأويل الغـزالي لقولـه تعـالى " قـل الـروح مـن أمـر ربي " ، ومعنى عالم الأمر وعالم الخلق .. فيقول :

أن كل ما تقـع عليـه مسـاحة وتقديـر هـو عـالم الخلـق والأجسـام ، والخلق هنا بمعنى التقدير دون الإيجاد ، ويقال خلق الشيء أي قدره ، ومـا لا تقدير له فيقال إنه أمر رباني . وأرواح الملائكة والبشر يقال أنه من عـالم الأمر والموجودات الخارجة عـن الحس والخيـال والجهـة والمكـان ، ومـا لا يدخل تحت المساحة والتقدير وقد توهم جماعة بـأن الـروح ليـس مخلوقـاً ، وأن كان كذلك فهو قديم ، وهذا جهل ، بل أن الروح غير مخلوق بمعنى أنـه غير مقدر بكمية ولا مساحة ، فإنه لا ينقسم ولا يتميز ونقول : أنه مخلـوق لكنه بمعنى أنه حادث وليس بقديم ، فالروح البشرية حدثـت عـن اسـتعداد النطفة للقبول . [1]

أما بقاء النفس بعد فناء الجسد ثم رجوعها إلى الجسد مرة ثانيـة في الحياة الأخـرى من أجل توقيع الثواب والعقاب ، فقد بحثه الإمـام ا لغـزالي وحاول البرهنة على حدوثه عقلاً وشرعاً .

وكـــان لبحث هذه المسألة أهمية كبيرة لما يتمخض عنها من إثبـات

(١) الغزالي – المضنون الصغير – ص ١٥٨

لنبوة الأنبياء وثواب وعقاب . وجنة ونار ، وسائر أنباء الدنيا والآخرة ، المأخوذة عن الرسل فإن هذه الأمور لا تثبت في رأي الغزالي متى أبطلت هذه المسألة (يعني بقاء النفس) . فإن النفس إن لم يكن لها بقاء فجميع ما أخبرنا به ، وأطعنا فيه باطل .[١]

وجدير بالذكر أن الإمام الغزالي لديه موقفين في إعادة النفس إلى الجسد بعد مفارقتها ، لا يكاد يختلف فيهما عما ورد به الشرع ونطقت به النصوص .

الموقف الأول يمثله في كتاب تهافت الفلاسفة حيث نلاحظ أنه يضيف رأياً يخالف رأي الفلاسفة [٢] وهو أن النفس عندما تنقطع علاقتها بالبدن تنعدم ، ثم لا يعود وجودها إلا بإعادة الله سبحانه وتعالى على سبيل البعث والنشور كما ورد به الشرع في المعاد وهذا يعني عند الغزالي أن النفس تفنى بموت البدن مبرراً رأيه في ذلك بأنه كما كان البدن شرطاً لحدوثها . وهو أيضاً شرطاً لبقائها ، ثم يعيدها الله تعالى حين يعيد لها هذا البدن على سبيل البعث والنشور " .[٣]

ولا شك أن الغزالي يهدف من ذلك إلى تأكيد أن النفس تذوق الموت كما يذوق البدن ، لقوله تعالى " كل نفس ذائقة الموت " (العنكبوت ٥٧) وقد نظر إلى المسألة من ناحية أخرى وهي : أنه يعتقد أن العالم سيفنى كله ، ثم يعاد خلقه من جديد . بما في ذلك النفس وغيرها أخذا من قوله تعالى " وكل شئ

---

(١) الغزالي – معارج السالكين – ص ١١٢

(٢) د. جلال شرف – الله والعالم والإنسان – ص ٢٦٦

(٣) د. جلال شرف – المصدر السابق – ص ٢٦٦ – ص ٢٦٧ الغزالي – تهافت الفلاسفة ص ٢٧٢ ص ٢٧٩ .

هالك إلا وجهه " . [1]

أم الموقف الثاني : ففي رسالته اللدنية فقال في النفس كجوهر " ولا يقبل الفساد ولا يضمحل ، ولا يفنى ولا يموت ، بل يفارق البدن وينتظر العود إليه في يوم القيامة كما ورد به الشرع .... وهذا الروح الناطق ليس بجسم ولا عرض ، بل هي جوهر ثابت دائم غير فاسد ، والله تعالى أضافه إلى أمره تارة وإلى عزته تارة أخرى . فقال تعالى : " قل الروح من أمر ربي " ، وقال تعالى " ونفخت فيه من روحي " (سورة ص ٧٢) والله تعالى آجل من أن يضيف إلى نفسه جسماً ، أو عرضاً لخستهما وفسادهما .

وقد قال الرسول (ص) " الأرواح جنود مجندة " ، وقال (ص) " أرواح الشهداء في حواصل طيور خضر " .

وينتهي الغزالي من ذلك : إلى الإقرار بأن : الروح لا يموت بموت البدن لأن الله تعالى يدعوه إلى بابه فيقول تعالى " ارجعي إلى ربك " (سورة الفجر ٧٨) وإنما هو يفارق ويعرض عن البدن ... فتتعطل أحوال الجسم ، فيسكن المتحرك فيقال لذلك السكون موت " [2]

وخلاصة ما نريده من بحث مسألة النفس الإنسانية أو الروح : هو أن الغزالي يثبت حدوث النفس أو الروح وأنها من طبيعة جوهرية ، ومن ناحية أخرى فإنها لا تفنى فناء أبدياً بفناء الجسم ، ولكنها ستذوق الموت ثم تعود إلى الجسد مرة ثانية بإعادة الله تعالى لها على سبيل البعث والنشور ، وبمفارقتها للبدن تبقى في سعادة أو شقاء روحانية إلى أن تعود إلى البدن مرة

---

(١) د. جلال شرف – المصدر السابق – ص ٢٦٧

(٢) الغزالي – الرسالة اللدنية – ص ١٠٠ – ص ١٠٦

ثانية في الحياة الأخروية .

وبعد ما عرضنا لمنهج الغزالي في بحث الأمور الأخروية أو مسألة البعث والحشر والنشر وعلمنا أن لديه طريقين في بحث هذا الموضوع ، وأيضاً بعد ما تعرفنا على موقفه من مسألة " النفس أو الروح الإنسانية " من ناحية حدوثها وصلتها بالبدن وطبيعتها ثم مفارقتها للبدن وإمكان عودتها إلى الجسم مرة ثانية بإعادة الله تعالى بما ورد في ذلك من نصوص شرعية لكي تحيا حياة سعيدة أو شقية في الجنة أو النار بمصاحبة الجسد ، نريد أن نوضح بحث الإمام الغزالي لهذه الحياة الأخروية وكيف استطاع تفسير أو تأويل ما ورد فيها من مأثورات دينية أو نصوص قرآنية وأحاديث قدسية مروية عن الرسول (ص) ؟

٣- تأويل الغزالي لأمور الآخرة :

إن بحث هذا الموضوع عند الإمام الغزالي سوف يكون من جانبين :

الأول : وهو الطريق الذي اتبعه في بحث أمور الحياة الآخرة ، وتأكيده للبعث بالجسد والروح معاً ، وهو الطريق الذي يتبع فيه ظواهر الشرع مستعيناً بالأدلة العقلية دون أن يلجأ إلى تأويل يخالفه ، إذا لم يكن يؤكده ويوضحه " وهو الطريق الذي اطمأن إليه ، ونصب نفسه للدفاع عنه بكل قوة الأمر الذي جعله يقف من الفلاسفة موقف الخصومة ، ولقبهم بالحجج الفلسفية والمنطقية التي حاجوا بها فقهاء المسلمين وعلمائهم " .(١)

---

(١) عبد الكريم الخطيب – قضية الألوهية بين الفلسفة والدين "الكتاب الثاني" ..الله والإنسان " ط١ – ص ٢٩٩ دار الفكر العربي – القاهرة ١٩٦٢ .

الثاني : وهو الطريق الفلسفي الصوفي الكشفي . مستلهما الجوانب الروحانية الباطنية والجوانب الأخلاقية التي تعبر عنها النصوص والأحاديث المروية عن الرسول (ص) ، وإذا حاولنا التوفيق بين الجانبين فإنه يمكن أن نستنتج بأن الغزالي يعطينا منهجا ً في التأويل يحاول من خلاله تقريب المعاني الروحانية الباطنية من المعاني الظاهرية ، وهذا هو الذي أراده الغزالي منذ أن خاض مجال التصوف وتعمق أسرار القضايا العقائدية ، إذ أن التوفيق بين الظاهر والباطن كان سمة أساسية يتميز بها الغزالي في معظم مؤلفاته ، بل وقد اشتهر بذلك بين الباحثين والعلماء .

وفيما يتعلق بالجانب الأول :

يذهب في كتابه " تهافت الفلاسفة " : أن أكثر الأمور المتعلقة بالنفس ليست على مخالفة الشرع ، فإننا لا ننكر أن في الآخرة أنواعاً من اللذات أعظم من المحسوسات ولا ننكر بقاء النفس بعد مفارقة البدن . ولكنا عرفنا ذلك بالشرع ، إذ قد ورد المعاد ولا يفهم المعاد إلا ببقاء النفس . وإنما أنكرنا عليهم (الفلاسفة) من قبل دعواهم معرفة ذلك بمجرد العقل . ولكن المخالف للشرع منها : إنكار حشر الأجساد وإنكار اللذات الجسمانية في الجنة ،وإنكار الآلام الجسمانية في النار وإنكار وجود الجنة والنار ، كما وصف القرآن ، فما المانع من تحقق الجمع بين السعادتين الروحية والجسمانية ، وكذا الشقاوة ؟ " . [1]

لذا نجد الغزالي يؤول النص القرآني والحديث القدسي اللذان اعتمدا

(١) الغزالي – تهافت الفلاسفة – ص ٢٤٠ – ص ٢٤١

عليهما الفلاسفة ومنكري البعث الجسماني وقولهم بتوقيع اللذة أو الألم على الروح فقط تمشياً مع الشرع ، فيقول " وقوله تعالى " فلا تعلم نفس ما أخفي لهم من قرة أعين " (سورة السجدة ١٧) أي لا يعلم جميع ذلك من أحوال الآخرة ، وقول الرسول (ص) عن الله تعالى " أعددت لعبادي الصالحين ، نالا عين رأت ، ولا أذن سمعت ، ولا خطر على قلب بشر " أي أن وجود تلك الأمور الشريفة ، لا يدل على نفي غيرها بل الجمع بين الأمرين أكمل ، والموعود أكمل الأمور ، وهو ممكن فيجب التصديق به على وفق الشرع " . [1]

إن منكري البعث الإنساني وقولهم توقيع اللذة أو الألم على الروح دون الجسد من الفلاسفة وغيرهم ، اعتقدوا بأن اللذات العقلية والروحانية ، أشرف من الجسمانية لأن الملائكة أشرف من حال البهائم ، لما لها من لذة الشعور بكمالها وقربها من الله تعالى في الصفات لا في المكان . وإن كان الغزالي لا ينكر إمكان حدوث مثل ذلك في الحياة الأخروية ، إلا أنه مع ذلك يؤكد على ضرورة الإيمان بوجود لذات أو آلام جسمانية ، حيث أن الشرع لا ينكر الجانبين . [2]

وعلى ذلك فقد صرح في " معراج السالكين " بالإضافة إلى " التهافت " "أن أكثر آية القرآن في البعث تنص على إعادة الأنفس إلى قوالب الأجسام (حتى يمكن توقيع الثواب والعقاب) لقوله تعالى " كما بدأنا أول خلق نعيده " (الأنبياء ١٠٤) وقوله تعالى : " والله أنبتكم من الأرض نباتا ، ثم يعيدكم

---

(١) المصدر السابق – ص ٢٤١ .

(٢) المصدر السابق – ص ٢٣٧ – ص ٢٣٩

فيها ويخرجكم إخراجا " ، (نوح ١٧) ومن شك في ذلك ، فقد شك في صدق الرسول " . (١)

وإذا كان ابن رشد قد تابع الفلاسفة في هذه المسألة وصرح " بأن المعاد مما اتفقت عليه وجود الشرائع وقامت عليه براهين العلماء ، وإنما اختلفت الشرائع في صفة " وجوده " ، أو في الشاهدات التي مثلت للجمهور تلك الحال الغائبة " (٢) .

فإن الإمام الغزالي حاول التوفيق بين الجانبين الروحاني والجسماني من حيث اللذة والألم ووقوعهما على النفس والجسد معاً ، باتفاق الشرع ، وأيضاً البراهين العقلية اللازمة لإثبات ذلك ، وباختصار ذهب في التهافت ومعراج السالكين " إلى أن من زعم من الفلاسفة والمتصوفة بأن الأنفس باقية وأن الأجساد لا تعاد ، وحجتهم في ذلك أن الجسم مستحيل عن أغذية مأكولة والأغذية نباتات ولحوم ، وربما أكل شخص شخصاً آخر فيجتمع جسم واحد من الأجسام ، فلو أعيد الجسم لبطلت تلك الأجسام المأكولة ولبطل حشرها ، وإن أكلت زال جسم هذا الأكل .

يبطل الغزالي هذه الحجج العقلية بمثلها مستنداً إلى الشرع فيقول ": لا نلتزم لكم أن الله تعالى يعيد عين الأجساد ، بل ضمن أن يرد الأنفس إلى خلق جديد وتراه كما فعل ذلك ابتداء . وقد ورد في الخبر أن الله تعالى : ينزل قطراً فيكون ذلك أصلاً لخلقة الأجسام ، وهو قادر على اختراع ما

(١) الغزالي – معراج السالكين – ص ١٥٧ – ص ١٥٨

(٢) ابن رشد – مناهج الأدلة – ص ٢٣٩ .

يشاء ". (١)

ويتضح أن الغزالي يقرر أن النفس باقية بعد الموت في سعادة روحانية وفقاً لما ورد به الشرع ، وأنها ستعود إلى البدن ، وأن الحشر والنشر سوف يكون للنفس والجسد معاً ، ومن ثم فإن الثواب والعقاب سيوقع عليهما ، وهو في الآن عينه لا يمنع من وجود سعادة أو لذات عقلية روحانية في الحياة الأخروية أفضل من اللذات الحسية الدنيوية ، كما أن العلم والعمل ضروريان لزكاة النفس ، ولا مانع في رأيه من الجمع بين السعادتين الروحانية والجسمانية ، وهو ما ورد به الشرع . ولا يلجأ الغزالي في ذلك إلى تأويل يخالف الشرع . (٢)

أما موقف الغزالي من المأثورات المتعلقة بالآخرة ، فإنه يثبت ذلك حسياً كما ورد به الشرع والخبر . كما أنه يلجأ إلى تأويل بعض النصوص المعنوية العقلية فيحملها على المعنى الحسي ، وقد لاحظ ذلك أيضاً الدكتور سليمان دنيا حيث ذكر " بينما نجد الغزالي يدع الروحانية تطغى في كتبه المضنون بها حتى لا نكاد نجد للجسمية إلى جانبها مكاناً ، إذ به يدع الجسمية تطفي في كتبة غير المضنون بها حتى لا نجد للروحية إلى جانبها مكاناً . فالملائكة أجساد والروح جسد " (٣) .

---

(١) الغزالي – معارج السالكين – ص ١٥٨ – ص ١٥٩ تهافت الفلاسفة – ص ٢٤٣ – ص ٢٤٤ .

(٢) نظرنا في ذلك إلى : عمر فروج – تاريخ الفكر العربي – ص ٥٠٢ – ص ٥٠٨ – الغزالي – التهافت – معراج السالكين – معارج القدس .

(٣) د. سليمان دنيا – الحقيقة في نظر الغزالي – ص ٣٦٩ .

وعلى ذلك يذهب الغزالي في رسالته " الدرة الفاخرة " بقوله : فإذا قبض الملك النفس السعيدة ، تناولها ملكان حسان الوجوه ، عليهما أثواب حسنة ولهما روائح طيبة فيلفونها في حريرة من حرير الجنة . وهي على قدر النحلة شخصاً إنسانياً ما فقد عقله ولا من علمه المكتسب في دار الدنيا. فيعرجون به في الهواء ، فلا تزال تمر في الأمم السالفة والقرون الخالية كأمثال الجراد المنتشر حتى تنتهي إلى سماء الدنيا ، فيقرع الأمين الباب . فيقال للأمين من أنت فيقول أنا صلصائيل وهذا فلان معي بأحسن أسمائه وأحبها إليه ، فيقولون له نعم الرجل كان فلان ، وكانت عقيدته حسنة ، غير شاك ، ثم ينتهي إلى السماء الثانية ، وهكذا في كل سماء . ثم يضيف الغزالي إلى ذلك قوله : حتى ينتهي عند سدرة المنتهى فيقرع الباب فيقول الأمين كدأبه في مقالته أهلا وسهلا ومرحبا بفلان ، كان عمله صالحاً لوجه الله تعالى . ثم يفتح له فيمر في بحر من ثمار ، ثم في بحر من نور ، ثم في بحر من ظلمة ، ثم في بحر من ماء ، ثم في بحر من ثلج ، ثم في بحر من برد، طول كل بحر منها ألف عام . ثم يخترق الحجب المضروبة على عرش الرحمن ، ويصف الغزالي هذه الحجب بصفات حسية .. إلى أن يقول فحينئذ ينادي مناد من الحضرة القدسية من وراء السرادقات من هذه النفس التي جئتم بها . فيقولون فلان بن فلان ، فيقول الجليل جل جلاله قربوه ، فنعم العبد كنت يا عبدي ، فإذا أوقفه بين يدية الكريمتين ، أخجله ببعض اللوم والمعاتبة فيظن أنه هالك ، ثم يعفو عنه سبحانه . [1]

وفيما يتعلق بأحوال الميت والروح في القبر أثناء سؤال منكر ونكير ،

(١) الغزالي – الدرة الفاخرة في كشف علوم الآخرة – ص ١٢٣ – ص ١٢٥

يصفه الغزالي وصفاً حسياً فيقول : فإذا أفرغ من ذلك دخل عليه فتانا القبر ، وهما ملكان أسودان يخرقان الأرض بأنيابهما ، ولهما شعور مسدولة ولهما شعور مسدولة بجراتها على الأرض ، كلا منهما كالرعد وأعينهما كالبرق ، ونفسيهما كالريح العاصف ، وبيد كل واحد منهما مقمع من حديد. فإذا أبصرتهما النفس ارتعدت وولت هاربة فتدخل في منخر الميت فيحيا الميت من الصدر ، ويكون كهيئته عند الغرغرة ، ولا يقدر على حركة غير أنه يسمع وينظر ، فيسألانه بعنف .

ثم يصف الغزالي نار القبر حسيا تمثيلياً فيقول : يفتحان له باب من النار من تلقاء شماله ، فينظر إلى حياتها وعقاربها وأغلالها وسلاسلها وحميمها وجميع ما فيها من صديدها ، وزقومها . فيفزع . ثم يمثل الغزالي عمل الميت في الدنيا إن كان عملاً سيئا ً تمثيلا ً حسياً أيضا ً فيذكر أن من الناس من يستحل عمله جروا يعذب به في قبره على قدر جرمه ، وفي الأخبار : أن من الناس من يستحيل عمله حيوضاً وهو ولد الخنزير .

كذلك يمثل القرآن والدنيا تمثيلاً حسياً . فيذكر : أن القرآن يأتي يوم القيامة في صورة رجل حسن الوجه فيشفع ويشفع ، وتأتي الدنيا في صورة عجوز شمطاء أقبح ما تكون .. كذلك يؤتى بالجمعة في صورة عروس تزف فتحدق بها المؤمنون .. وتدخل الجنة . [1]

وكما وصف الغزالي النار وأهوالها وصفاً حسياً ، فإنه يذهب إلى مثل ذلك في وصف الجنة وما فيها من لذة ونعيم ، وحور عين ، وولدان ، وفاكهة وبحور من لبن وعسل وخمر لذة للشاربين ، مستنداً في

(١) المصدر السابق – ص ١٢٩ ، ص ١٣١ ،ص ١٦٩ .

ذلك إلى النصوص القرآنية والأخبار المروية عن الرسول صلى الله عليه وسلم .[١]

وهنا نجد الغزالي بعد ما يثبت عذاب القبر وسؤال منكر ونكير والصراط والميزان وغير ذلك من الأمور شرعاً ، ويؤكد أن التصديق به واجب أنه حق وقد دلت عليه قواطع السمع ، فإنه يلجأ إلى نوع من التأويل الروحاني العقلي وذلك لكي يدلل على إمكان حدوث مثل هذه الأمور والأحوال ، وقد كان هدفه في ذلك هو رد دعوى المعتزلة ومن شاركهم من الفلاسفة العقليين في إبطال حدوثها .

هذا هو الطريق الأول الذي سلكه الغزالي في بحث أمور الآخرة . أما الطريق الثاني ، فيتلخص كما عرضنا في منهجه في أنه بعد ما يثبت الأمور والمسائل شرعا ً ، فإنه يحاول تأويلها روحيا ً وعقليا ً ، وهو نوع من التوفيق بين الظاهر والباطن .

وعلى ذلك .. يمكن أن نعطي عدة أمثلة :

مثال (١)

عذاب القبر : يقول الغزالي [٢] : " فقد دلت عليه قواطع الشرع ، وما تواتر عن النبي (ص) ، وصحابته بالاستعاذة منه في الأدعية ، وقول الرسول (ص) عند المرور بقبرين " أنهما يعذبان " ، ودل عليه قوله تعالى " وحاق بآل فرعون سوء العذاب ، النار يعرضون عليها غدوا ً وعشيا ً " (غافر٤٥) وهو ممكن فيجب التصديق به .

---

(١) الغزالي – المصدر السابق – الإحياء – جـ ٤ – ص ٤٣٣ – ص ٥٣٣ .

(٢) الغزالي – الاقتصاد – ص ١٨٠ – ص ١٨٥ .

وقد أنكرت المعتزلة عذاب القبر ، فقالوا " أنا نرى شخص الميت مشاهدة ، وهو غير معذب ، وأن الميت ربما تفترسه السباع وتأكله .. ، وهذا في نظر الغزالي هوس .

ويستخدم الغزالي منهجه العقلي في التأويل لإثبات النص الشرعي ، والرد على دعاوى المعتزلة فيقول : أما مشاهدة الشخص الميت فهو مشاهدة لظاهر الجسم والمدرك للعقاب جزء من القلب أو من الباطن كيف كان ، وليس من ضرورة العذاب ظهور حركة في ظاهر البدن ، بل الناظر إلى ظاهر النائم لا يشاهد ما يدركه النائم من اللذة عند الاحتلام ومن الألم عند تخيل الضرب وغيره ، ولو انتبه ا لنائم وأخبر عن مشاهداته وآلامه لبادر إلى إنكار ذلك من لم يجر له عهد بالنوم اغتراراً بسكون ظاهر جسم النائم . كإنكار المعتزلة لعذاب القبر . أما الذي تأكله السباع : فإن بطن السبع يكون قبراً فإعادة الحياة إلى جزء يدرك العذاب ممكن . فما كل متألم يدرك الألم من جميع بدنه [1] .

مثال (٢)

سؤال منكر ونكير : يرى الغزالي أن التصديق به واجب لورود الشرع به وإمكانه فإن ذلك لا يستدعي منهما إلا تفهيماً بصوت أو بغير صوت ، ولا يستدعي منه إلا فهماً ولا يستدعي الفهم إلا حياة ، والإنسان لا يفهم بجميع بدنه ،بل بجزء من باطن قلبه ، وإحياء جزء يفهم المسئول ويجيب ممكن مقدور عليه .

أمـا قول القائل (بمعنى المعتزلة) : أنا أرى الميت ولا نشاهد منكرا

---

(١) الغزالي – المصدر السابق – ص ١٨٠ .

ولا نكيراً ولا نسمع صوتهما في السؤال ، ولا صوت الميت في الجواب ، وهـذا كما يرى الإمام الغزالي يلزم منه أن ينكر المرء مشـاهدة النـبي (ص) جـبريل وسماعه كلامه وسماع جبريل جوابـه . ولا يسـتطيع مصـدق الشـرع أن ينكـر ذلك ، إذ ليس فيه إلا أن الله تعالى خلق له سماعا ً لذلك الصوت ، ومشـاهدة لذلك الشخص ، ولم يخلق للحاضرين عنده . ولا لعائشة وقد كانت حاضرة في وقت ظهور بركات الوحي . [1]

مثـــال (٢)

الميزان والصراط : يرى الغزالي أن الميزان حق ، وقد دلت عليه قواطع الشرع وهو ممكن فوجب التصديق به ، ويفند دعاوى المنكرين لوزن الأعمـال وينتهي إلى تقريـر حديـث الرسـول (ص) " تـوزن صحـائف الأعمـال " فـإن الكرام الكاتبين يكتبون الأعمال في صحائف هي أجسـام . فـإذا وفي المـيزان ، خلق الله تعالى في كفتها ميلا ً بقدر رتبة الطاعات . وهو على ما يشاء قدير . أما الصراط : فهو حق والتصديق به واجب ، وأنـه عبـارة عـن جسـر ممـدود على متن جهنم يرده الخلق كافة ، وهو أدق من الشعر ،أحـد مـن السـيف.. وليس المشي على هذا بأعجب من المشي علـى الهـواء . والله تعـالى قـادر علـى خلق قدرة عليه ومعناه أن يخلق لقدرة المشي على الهواء ، ولا يخلق في ذاته هويا إلى أسفل ولا في الهواء انحراف . فإذا أمكـن هـذا في الهـواء ، فـالصراط أثبت من الهواء . [2]

ومما هو جدير بالذكر ، نجد أن الإمام الغزالي يحاول تصوير الصراط تصويراً

(١) المصدر السابق – ص ١٨١ – ص ١٨٢ .

(٢) المصدر السابق – ص ١٨٤ – ص ١٨٥

مخالفاً للمدلول اللفظي في التصوير المأثور ، وقد ذهب إلى ذلك في كتبه أو رسائله التي نجد فيها منهجاً فلسفيا ً صوفياً ، ففي المضنون الكبير رأي : [١]

أن الصراط حق ، وما قيل أنه مثل الشعر في الدقة فهو ظلم في وصفه، بل أدق من الشعر ، بل لا مناسبة بين دقته ودقة الشعر ، وحدته وحدة السيف ، ودقة الصراط مثل دقة الخط الهندسي الذي لا عرض له أصلا ً ، لأنه على مثال الصراط المستقيم ، والصراط المستقيم عبارة عن الوسط الحقيقي بين الأخلاق المتضادة لذلك قد بين الله بهذا الدعاء في سورة الفاتحة حيث قال " اهدنا الصراط المستقيم " وقال تعالى في حق النبي (ص) "انك لتهدي إلى صراط مستقيم " (الشورى ٥٢) وقال الرسول (ص) " إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق " ، مثال ذلك الاقتصاد بين الإسراف والإفتار .. وهذه الأخلاق لها طرف إفراط وطرف تقصير ، والوسط ليس من الإفراط ولا من التقصير فهو في غاية البعد من كل طرف ، ولذلك قال النبي (ص) " خير الأمور أوسطها " ، مثال ذلك الخط الهندسي الفاصل بين الظل والشمس ، ولا من الظل ولا من الشمس . والتحقيق في ذلك أن كمال الآدمي في المشابهة بالملائكة ، وهم منفكون عن هذه الأوصاف المضادة ، وليس في إمكان الإنسان الإنفكاك عنها بالكلية ، فكلفه الله تعالى بما يشبه الإنفكاك وإن لم يكن حقيقته وهو الوسط. فالصراط المستقيم وهو الوسط بين الإفراط والتفريط أدق من الشعر ، ولذلك خرج عن القدرة البشرية الوقوف عليه فلا جرم بورود أمثالنا النار بقدر ميله عنه ، فمن استقام في هذا العالم على الصراط المستقيم الذي يحكي الله

(١) الغزالي – المضنون الصغير – ص ١٦٠ – ص ١٦٢ .

تعالى حقيقته عن النبي (ص) " وأن هذا صراطي مستقيما ً فاتبعوه" (الأنعام ١٥٣) مر على صراط الآخرة مستويا ً من غير ميل .. هذا حق قطعا ً كما ورد به الشرع ، وجاء في الحديث " يمر المؤمن على الصراط كالبرق الخاطف " .

وفيما رأي أن الغزالي أراد بهذا التأويل استخراج نظرية صوفية في الأخلاق مهتدياً في ذلك بنصوص الشرع ، وهو متأثر إلى حد كبير بالروح الإسلامية وإن كان يقترب من هذا التأويل من نظرية الوسط الأخلاقية في الفكر اليوناني ، وقد قال كاراداي فو " وما كان لينتظر أول وهلة أن نلقى هنا نظرية الوسط الدقيق المشائية " (١)

بينما ذهب جولد تسهير إلى القول : " كيف يفهم معنى قوله : " الصراط حق في تأويله التصوير الإسلامي ، حيث حوله إلى فكرة ترجع إلى أخلاق " نيقوماخوس" وقد وجد أن جولد تسهير من خلال عرضه لتأويل الغزالي " الصراط " يغفل تماما ً كل النصوص الشرعية التي استقى منها الغزالي نظريته واستند إليها في تأويله . (٢)

مثــال (٤) :

يقترب الغزالي من الفلاسفة والصوفية ، وذلك من خلال تأويله لحديث الرسول (ص) " القبر إما روضة من رياض الجنة أو حفرة من حفر النيران " وهذا حديث أورده في كتابه المصنون الكبير ، وهو من المؤلفات التي نحى فيها منحى صوفيا ً فلسفيا كما ذكرنا يقول : في عذاب القبر النفس إذا

---

(١) كارادای فو – الغزالي – ص ١٠٠

(٢) جولد تسهير – مذاهب التفسير الإسلامي – ص ٢٢٤ ص ٢٢٦ .

فارقت البدن حملت ا لقوة الوهمية معها وتتجرد عن البدن ، ليس بصبتها شئ من الهيئات البدنية ، وهي عند الموت عالمة بمفارقتها البدن والدنيا متوهمة نفسها الإنسان المقبور الذي مات وعلى صورته كما كان في الدنيا يتخيل ويتوهم ، وتتخيل بدنها مقبورا أو تتخيل الآلام الواصلة إليها على سبيل العقوبات الحسية على ما وردت به الشرائع . فهذا عذاب القبر وإن كانت سعيدة : تتخيله على صورة ملائمة على وفق ما كانت تعتقده من الجنات والأنهار والحدائق والغلمان والحور العين .. فهذا ثواب القبر .

وفيما أرى أن الغزالي أنزل هذا التأويل على درجة الوجود الخيالي ، ويضيف إلى ما سبق : بأن القبر الحقيقي هذه الهيئات ، وعذاب القبر وثوابه ما ذكرناهما . أما النشأة الآخرة : خروج النفس عن غيار هذه الهيئات كما يخرج الجنين من القرار المكين ، كما قال تعالى " قل يحييها الذي أنشأها أول مرة وهو بكل شئ عليم " (يس٧٩) فهذا دليل ظاهر ومثال بين لهذه النشأة .[1] ويمكن أن نضيف إلى ما سبق ما ذكره الغزالي في تأويل حديث آخر للرسول (ص) عن عذاب القبر بقوله (ص) " المؤمن في قبره في روضة خضراء قد فرج له قبره سبعين ذراعا " ويضئ وجهه حتى يكون كالقمر .. هل تدرون فبماذا أنزلت فإن له معيشة ضنكا ، فقالوا الله ورسوله أعلم ، قال عذاب الكافر في قبره يسلط عليه تسعة وتسعون تنينا ، هل تدرون ما التنين : تسع وتسعون حية لكل حية تسعة رؤوس ينهشونه ...

(١) الغزالي – المضنون الكبير – ص ١٥٢ – ص ١٥٣

إلى يوم يبعثون " . (١)

وباختصار يقـول الغـزالي في " الأربعـين " : أعلـم أن هـذا حـق علـى الوجـه الذي شاهده أرباب البصائر ببصيرة أوضح من البصر الظـاهر . وليعلـم الجاهل أن هذا التنين ليس خارجا ً عـن ذات الميـت ، أعـني ذات روحـه لا جسده ، فإن الروح هي التي تتألم وتنعم ، بل كان معه قبل موتـه متمكنـا في باطنه ، لكنه لم يكن يحـس بلدعـة لغلبـة الشـهوات ، فـأحس بلدعـه بعـد الموت. وهذا التنين مركب من صفاته وعـدد رؤوسـه بعـدد أخلاقـه الذميمـة وشهواته ، وأصل هذا التنين حب الدنيا .وأصل ذلك معلوم بالبصيرة فإن لدغ التنين هو بعينه صفات الكافر التي كانت معه في حياته .

وكما يرى الغزالي من خلال تأويله الروحي الباطني ، بأن هذا التنين لا يتمثل لك حتى تشاهده أو تدركــه بـالبصر وأنـت في عـالم الشـهادة ، بـل يتمثل لك تمثيلاً روحانياً لأن ذلك في عالم الملكوت . وذلك موقوف علـى أهـل البصيرة فقـط وإذا قـال قـائل : أبدعـت قـولاً مخالفـاً للمشـهور منكـراً عنـد الجمهور ، إذ زعمت عذاب الآخرة يدرك بنور البصيرة والمشاهدة ، مجـاوزاً حد تقليد الشرائع . ويجيـب الغـزالي علـى هـذا الاعـتراض ، إجابـة العـالم بأنواع التعذيب فيقول : ظهر لي بالمشاهدة ظهور أوضح من العيان أن أصناف عذاب الآخرة ثلاثة :

١- حرقة المشتهيات : وصورته المسـتعارة مـن عـالم الحـس : التنـين الـذي وصفه الشرع ، وهو رذائل الصفات التي تلدغ صميم فؤاد الكافر .

---

(١) هذا الحديث رواه ابن حبان عن أبي هريرة عن النبي (ص) – خرج هذا الحديث الشيخ مصطفى أبو العلا – بهامش الأربعين في أصول الدين للغزالي – ص ٢٨١ .

٢- خـزي خجلـة المفضحـات : وهـي أرواح الأعمـال وحقائقــها في صورهــا القبيحة فتختزي وتخجل خجلة تؤثر آلاما ً بدنية .

٣- حســــرة فوات المحجوبات : وذلك في حال تاركي الطاعات ، فإنهــم في الآخرة يتحسرون على ما فرطوا في جنب الله تعالى في الدنيا ، ويقولــون : يا ليتنا نرد فنعمل غير الذي كنا نعمل ، وذلك عندما ينظرون إلى أهل المعرفة والطاعات الذين أفيض عليهم من أنوار جمال الوجــه مـا تحصـل به من اللذة لا يوازيــه نعيـم الدنيـا ، فيقولـون (أي الكـافرون) أفيضـوا علينا من الماء أو مما رزقكم الله ، فعندئـذ يقـول أهـل الطاعـات : أن الله صرفها عن الكافرين . فيطلب (الكافرون) تاركي الطاعات الموت ، ولكـن لا مطمع في الموت ، بل هي حسرة أبدية دائمة ، وألم يتضاعف كل يوم، وإن كان البدن بمعزل عنه .

ويــرى الغزالي : أن هذه ثلاثة أنواع من النيران الروحانية تتعاقـب على روح من آثر الحياة الدنيا ، إلى أن ينتهي إلى مقاساة النار الجسمانية ، فإن ذلك يكون في آخر الأمر . (١)

ويعتبر الغزالي هذه الأنواع " مقدمات العذاب الحسي البدني ، وذلك في نظره حق وله ميعاد معلـوم كمـا ورد بـه الآي والأخبـار " (٢) وعلـى ذلـك فالغزالي يؤمن بالعذاب الروحاني والجسماني معا ً ، كمـا أنـه يـرى توقيـع اللذة على الجانبين معاً .

(١) الغزالي – الأربعين في أصول الدين – ص ٢٨٤ – ص ٢٩٧ .

(٢) المصدر السابق – ص ٢٩٧ .

مثـال (٥) :

فيما يتعلق بمصاحبة الروح للبدن في الحياة الآخرة ، فلا شـك أن الغزالي يؤكد على ضرورة اعتقاد ذلك تصديقاً للشرع ، إلا أن الدكتور سـليمان دنيا رأى أن الغزالي مضطرب فيما إذا كان الجسم سيكون مصاحباً للـروح في عالمها الأخروي . ويعتمد في ذلك الـرأي علـى بعـض العبـارات المقتبسـة مـن كتاب معارج القدس مثل تصريح الغزالي " أن سعادة النفس بإدراكـها للأمـور العقلية التي لا يصح أن يقال فيها أنها أفضل وأتم من السعادة الحاصلـة لهـا من الأمـور الحسـية ... " وتصريـح الـغزالي في موضـع آخـر .. " أن السـعادة الروحية لأهل السعادة والشقاوة الروحية لأهل الشقاوة دائماً في الدار الآخرة بلا انقطاع .. كما أن أسباب هذه السعادة أو الشقاوة الروحية قد تحصل لنا في الدنيا ، ولكننا لا ندركها لملابستنا للبدن .

وتصريح ثالث للغزلي بقوله " أن الجنة التي كان فيها آدم وإبليس وأمر إبليس فيها بالسجود لآدم جنـة عقليـة صرفـة .. " فـإن كـانت الجنـة الثانية في نظر الغزالي هي الجنة الأولى ، كان البعث روحياً صرفاً . [1]

وفي تصوري أن هذه التصريحات وغيرها مما نقله دكتـور سـليمان دنيا والتي تشير في نظره إلى أن الغزالي قد آمن بإمكان عـدم مصاحبـة الـروح للبدن ،فإن هـذا لا يعتـبر مـأخذا علـى الغـزالي حيـث أنـه لم يصـرح بذلـك صراحة، بل أن هذا ما يمكن استنباطه فقط .

ومما لا شك فيه أن الغزالي من خلال بحثه في لأمور الحياة الآخرة إنما أراد أن يجمع بين الجانبين : الحسي والروحي ، وهو ما نطق به الشرع

(١) دكتور سليمان دنيا – الحقيقة في نظر الغزالي – ص ٣٦١ – ص١٦٤ .

من خلال ما عرضنا فيما سبق من آيات وأحـاديث ، وعلـى ذلـك فـإن موقـف الغزالي من هذه الأمور يتبلـور في تمسـكه بظواهـر الشـرع – ثـم تأويلـه لهـا بحيث يلتقي الظاهر بالبـاطن ولذلـك رأي أن التصديـق بـاللذات المحسوسـة الموجودة في الجنات من أكل وشرب ونكاح لذات حسية بعد رد الروح للبدن، لذات خيالية : وتستكمل بها اللذات الحسـية فـلا يخطـر ببـال إنسـان شئ يميل إليه إلا ويوجـد في الحـال لديـه ، ولـذات عقليـة : يرجـع بعضـها إلى سـرور العلـم أو الملكـة ونفـاذ الأمـر ، غـير أن رؤيـة الله سـتكون أعظـم المسرات..[1]

"وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين"

---

(1) الغزالي – المضنون الكبير – ص ١٦٢ – ص ١٦٤ .

الخاتمـــــة

نتائــج الخاتمــة

تناول العلماء والباحثون "قضية التأويل " بالدراسـة والبحث علـى مر العصور قديما وحديثا . وأولها اهتماما بالغا ، فما أغزرهـا ، فقد ذاعـت بين المفكرين والمصلحين من رواد الحركات الدينية والتيارات الثقافية .

ولا نبالغ إذا قلنا أن التأويل عندما أصبح منهجاً وأسـلوباً في التفكـير وبحث النصوص الدينية ودلالتها يعتبر دويا ناضجة في أساليب التفكير لدى علماء الأديان بصفة عامة . وعند المسلمين بصفة خاصة على اختلاف طوائفهم ومذاهبهم . ومن خلال دراسـتى لقضيـة التـأويل عنـد الإمـام الغـزالى اتضـح الآتى :

١- ظهور نظريات فلسفية دينية ، تأخذ من كلا الطرفين منهجاً وموضوعاً . الأمر الذى أدى الى قيام حركات (التوفيق والتلفيق) بين مسلمات الدين. وبين ما يمكن أن يكون واضحاً ومقبولا من نظريات فلسـفية عقليـة . وقـد ظهر ذلك عنـد فلاسـفة الإسـلام ، وعنـد بعـض المتكلمـين بـالتوفيق بـين (العقل والنقل) .

٢- قيام نزعات الحادية بين طوائف من فلاسفة الصوفية وغلاة الشيعة مـن الباطنية والقرامطة . فقـد كـانت اللغـة منـذ فجـر التـاريخ لغـة الديـن ، وللدين أسرار ينبغى أن تضمنها اللغة باعتبارها أداة التعبير عن معانيه، وربما كان المتصوفة من أشد الناس تعلقاً بهذه الأسرار ورغبة فى الوصـول إليها ، وصنيعهم فى ذلك امتداداً لمحاولات مبكرة لتحديد العلاقـة بـين

الأسرار الدينية وبين اللغة . [١] بل وكما يقول الإمام محمد عبده "كان من غلو بعض الصوفية أن أفرطوا فى الكلام على حكمة الدين وأسراره ، حتى بعدوا بها عن النصوص والسنن ، ثم زعموا أن للقرآن ظاهراً وباطنـاً . وأن مدلول النصوص هو الظاهر وأما الباطن فلا يعرف إلا بالكشف . ومن هذه الثغرة دخلت على هؤلاء الغلاة دسـائس الباطنيـة الذيـن أوجسـوا خـلال الأمة يبغونها الفتنة ، بتحريف النصوص وتأويلها" [٢] .

وعلى ذلك فقد كان التأويل هو الباب الذى دخل منـه هـؤلاء إلى أغراضـهم الهدامة ، وزعموا لاتباعهم أن لكل ظاهر محسوس تأويلا باطنيا لا يعرفه إلا الأئمة ويؤخذ هذا العلم عنهم بالوراثة ، لأن علم البـاطن مـن عنـد الله خصه الله بعلى بن أبى طالب ، أما النبى (ص) فخصه الله بالتنزيل . [٣]

٣- اختلف المسلمون وتفرقوا شيعا وأحزابا ، واعتقـد بعضـهم أن مخالفيـهم مـن أربـاب المذاهـب قصـرت عقولهـم عـن الوقـوف علـى مواطـن التـأويل الصحيحة ، وكان هناك فريقان : الأول أهـل السـلف الذيـن تخوفـوا مـن الإسـراف العقلـى فـى التـأويل وآثـروا الوقـوف علـى ظواهـــر النصـــوص والتفويض . . " قل آمنا به كل من عند ربنا .

---

(١) مجلة كلية الآداب – مجلد (١٤) ص ١٨٠– (مقالة للدكتور السيد أحمد خليل – التصور اللغوى عند العرب – ط جامعة الإسكندرية ١٩٦٠ م .

(٢) محمد رشيد رضا – تاريخ الأستاذ الإمام محمد عبده – جـ ١ – ص ١١٤ – ط المنار بمصر – ١٩٣١ م .

(٣) مجلة كلية الآداب – مجلد (١٨) ص ١٠ (مقال للدكتور محمد محمد حسين المتنبى والقرامطة – ط جامعة الإسكندرية – ١٩٦٥م .

أما الفريـق الثـانى : مـن أصحـاب المذاهــب العقليــة ، مــن المتكلمــين والفلاسفة، رأوا فى التأويل العقلى "يصرف النـص عـن ظـاهره إلى معنـى يحتمله" ، ضرورة حتمية للرد على المشبهة والمجسمة من ناحية ، ومـن ناحيـة أخـرى محاولـة لـرد متشابه النصـوص إلى محكمـها كـل حسـب منهجه والهدف الذى يسعى إليه .

٤- كان للتـأويل أهميـة كبـيرة وخطـيرة فـى الأوسـاط الدينيـة الإسـلامية ، وغيرها فقد اتجه فلاسفة الأديان فى اليهودية والمسـيحية اتجاهـاً رمزيـاً مجازياً ، ورأى كل من هؤلاء أن دينه عالى للعامة والخاصــة ، يجـب أن يكون متفقاً فى أفكاره وحقائقه مع النظريات الفلسفية والتيارات الثقافية التى قامت الأدلة على صحتــها ، ومـن ثـم أوجبـوا علـى الحكمـاء الذيـن تؤهلهم عقولهم واستعداداتهم تأويل حقائق الدين ، حتى يمكن للعامة أو الخاصة إدراك ما فيها من حقائق .

وفى المحيط الإسلامى اتجه التأويل اتجاهات متعددة تختلف من مذهـب إلى مذهب آخر ، طبقاً للمنـــهج الـذى تسـير فـى نطاقـه المذاهـب والفـرق المختلفة . لذلـك تشـكل التـأويل بأشـكال وألـوان فكريـة مختلفـة وتطـور بتطور المذاهب وأفكارها فاتخذ التأويل مدلولاً اصطلاحياً بحيث يتفق مـع اتجاه كل فرقة أو مذهب ، وذلك فى غضون القرن الرابع الهجرى فـأصبح يعنى "صرف اللفظ عن ظاهره إلى معنى يحتمله لدليل يقـترن بـه" ، وقـد شاع هذا المعنى بين الفرق الإسلامية خاصة وقد كان يعنى بـــه فـى العـهد الأول وعند بعض السلف المتأخرين التفسير والتدبر والبيان ، أو الرجــوع

والمآل والعاقبة ، وهـذا المعنـى الأخـير كـان شـائعاً فـى المعـاجم اللغويـة المتقدمة ، وفى القرآن وعند الرسول (ص) مما يجعلنا نعتقـد بـأن المعنـى الاصطلاحى للتأويل عند الفرق مستحدث فى الملة الإسلامية .

٥- تناول الإمـام الغـزالى "قضيـة التـأويل" بالدراسـة والبحـث ، ولم يدخـر جهداً فى توضيح جوانبها المختلفة موضوعياً ومنــهجياً ، وقد أرقـه بعـد طول النظر فيها تلك الخلافات أو التناقضات التى وقع فيها أئمة المذاهـب والفرق الإسلامية وما تمخض عن ذلك من اضطرابات فى العقيدة وتحريف لنصوصها وعـدم الاهتـداء إلى منـهج صحيـح وواضـح لتوضيـح مضامينـها الحقيقية ، ويضاف إلى ذلك اتهام الفـرق بعضـها البعـض الآخـر بـالكفر والإلحاد أو تبديع بعضهم البعض الآخر . فنظـر الغـزالى إلى هـؤلاء نظـرة الريبة ، ولم يقتنع بمناهجهم ، فوجد أن الجوانب الإيجابية فى التأويل عندهم لم تكن كاملة ولم تف بالغرض المطلوب نظراً لما تنطوى طرقهم على التناقض وما كان يشوبها كثير من النقض والتشويه . فضلاً عما لديهم مـن جوانب سلبية خاطئة من أساسها .

فحاول الغزالى منذ البداية تقييـم هـذه الفـرق ، فبحـث جوانـب التـأويل الإيجابى والسلبى ، فاستنكر الإسراف العقلى فى التأويل ، خاصـة عنـد المعتزلة والفلاسفة ، ورأى أن هؤلاء وأولئك خـالفوا طريـق أهـل السـنة ، وابتدعوا طرقاً واتجاهات بعيدة عن روح الاعتقاد الصحيح فالمعتزلة كانت تحكمهم أصولهم العقلية فى العـدل والتوحيـد والوعـد والوعيـد . . . الخ فتأولوا النصوص والقضايا طبقاً لذلك وردوا معظم الأحاديث التى تخالفها.

اما الفلاسفة فقد اخضعوا قضايا الدين ونصوصه لمبادئ العقل والفلسفة وتأولوها طبقا لمواقفهم فى الإلهيات . فكفرهم فى مسائل ثلاثة وبدعهم فى الأخرى . أما غلاة الصوفية والباطنية فقد كان موقف الغزالى منهم أشد حزما وإنكاراً . ولا سيما الذين يدينون بمذاهب الحادية كالحلولية والاتحادية وأصحاب المذاهب الإشارية منهم إذ أنهم يشككون الناس فى عقائدهم ويعتقدون أن للعقيدة ظواهر غير مرادة . وإنما المراد هو باطنها وهذا يخالف الاعتقاد الصحيح ومذهب أهل السنة .

٦ شيد الإمام الغزالى منهجا وقانونا فى التأويل لم يسبق إليه أحد من قبل من الأشاعرة فيما أعلم – ووضع فى اعتباره الموازنة الدقيقة بين أصول الشرع والنقل وبين الدليل العقلى الذى يؤدى فى النهاية إلى إثبات المضمون الشرعى متلافيا اى اضطراب لو تناقض قد يحدث بين الجانبين .
فقد تنبه الى ذلك منذ أن عكف على دراسة المذاهب صحيحها وفاسدها .
اذ انه قسم الخائضين فى التأويل إلى خمسة فرق . ووضح مقصود كل فرقة ومنهجها فى التأويل . الا أنه وجد أن الفرقة الخامسة محققة فى طريقتها . بل هى أسلم من غيرها . لأن أصحابها وقفوا موقفاً وسطاً بين المعقول والمنقول وأنكروا أن يكون بينهما تعارض . ومن ثم يجب الجمع والتوفيق بينهما
ويضاف إلى ذلك أيضاً أن الغزالى وضع خمسة درجات للتأويل . ورأى أن من أراد ان يؤول نصا الهيا أو حديثا مرويا عن الرسول (ص) عليه أن ينزله على هذه الدرجات وهى درجة الوجود الذاتى والحسى والخيالى

والعقلى والشـبهى وكـل مـن هـذه الدرجـات تختـص بجـانب معـين فـى التـأويل. وذكـر أن جميـع التـأويلات التـى نريدهـا تنضـوى تحـت هـذه الدرجات ولا تخرج عن نطاقها وأعطانا كثيرا من الأمثلة ذكرناهـا خـلال البحث .

٧- لم يقتصر الغزالى على اتجاه معين فى التأويل ، بل ظهر عنده اتجاهـات أخرى نتيجة لعقليته الشـمولية ، فبالإضافـة إلى الاتجـاه العقلـى والـذى وضع من أجله قانونه فى التأويل ، اتجه أيضا إلى التـأويل الفلسـفى ، ولم يكن قصده من ذلك أن يساوى بين الدين والفلسفة أو يحاول تغليب العقـل الفلسفى على الشرع ، بل أنه أراد أن يبين أن الدين يحتوى كل ما أتى به العقل من نظريات فلسفية بل أنه يتفوق عليه مـن حيـث أن قضايـا الديـن ونصوصه مسلمات لا تحتمل التنـاقض فمـن ناحيـة نجـده يحـاول تـأويل بعض المصطلحات الفلسفية بما يناظرها فى الدين ومن ناحية أخـرى كـان يسـتعمل بعـض المصطلحـات الفلسـفية التـى نقلـها العـرب عـن أفلاطـون وأفلوطين ورجال الأفلاطونية المحدثة المتأخرين أما فى معانيها الأصيلة، أو يفسـر فـى ضوئـها الاصطلاحـات والعبـارات التـى وردت فـى القـرآن والحديث .

ويضاف إلى ذلك أن الغزالى لم ينف الفلسفة نفيا قطعيا بل أراد أن يسـتفيد بما أنتجه العقل من براهـين وأقيسـة فـى سـبيل تدعيـم أركـان الشـرع . وأسماها بموازين العدل ، إذ أنها فـى نظـره لم تكـن مـن نتـاج الفلاسـفة

وحدهم . بل كانت موجودة من قبل فى صحــف إبراهيـم وموسـى ، وقـد تحدث عنها القرآن .

وهناك اتجاه آخر . فى التأويل الصوفى أو الإشرافى . فقد حـاول تعميـق التجربة الروحية ن ورأى ضرورة الجمع بين نــور العقـل ونـور القلـب ، وبذلك يمكن أن نفـهم الحقـائق الروحانيـة الباطنيـة إلى جـانب الحقـائق الظاهرية والعقلية وهو يريد بذلك التقريب بين الفقه والتصوف أو الظاهر والباطن .

لكن الغزالى سواء فى جانب التــأويل الفلسـفى أو الصوفـى الإشـراقى كـان يجنح قليلاً إلى الإشارة والرمز . مما أثار الضجة حول منهجــه وتفكـيره فى بعض كتبه ورسائله . وتشكك كثير من البـاحثين قدمـاء ومحدثـين ، مسلمين ومستشرقين فى صحة نسبتها إليه .

٨- اتجه الغزالى صوب المنهج السلفى متمســكا بالكتـاب والسـنة . مسـتعينا بالأدلة العقلية لتدعيم هذا المنهج . فقد رأى أنه لا يجب التوقـف مطلقـاً عن فهم النصوص والقضايا الشرعية . بل يجب فهم معانيها ، إذ أن كبار الصحابة والتابعين وأئمة أهل السنة فسروا الآيـات علـى مقتضـى الظـاهر دون الحاجة إلى البحث عن الكيفية فيما يتعلق بالصفـات . إذ أن الظـاهر هو المعنى المجازى الذى تصور فيه المعانى ، كما أن المجـاز واضـح حتـى أنه لا يعد تأويلاً على أى معنى كان التأويل . وقد أفصح الغزالى عــن هـذا المنهج فى رسالته الجام العـوام وغيرهـا . إذ رأى أو موقـف السـلفى مـن

"المتشابهات" هو : التقديس . والتصديــق . والإقـرار بـالعجز والسـكوں والإمساك والتسليم لأهله . الخ

ومن ناحية أخرى فإن الغزالى كان يحتكم إلى الشرع ں فـرأى ان الله تعـالى أمرنا أن نتدبر الآيات ونفهمها . ونجتهد فى استنباط المعانى اللائقة فلا تعارض بين المنقول والمعقول ، ويجب الترجيح والأخذ بالنص الثابت عن الرسل على ما يؤدى إليه العقل واستدلاله . فإذا تعارض برهان العقل مع ظاهر النقل . فيجب ترك برهان العقل والأخذ بالنص الثابت

٩- حاول الإمام الغزالى أن يعالج مسألة خطيرة هى مصدر النزاع بـين الفـرق الإسلامية . وهى "المتشابهات" فقد رأى أں فى القـرآن والحديـث نصوص تفيد غير معانيها الظاهرة وقد توهم التشبيه فى ذات الله تعالى أو صفاته فرأى أنه يجوز تأويلها . اد ان لها معـاں خفيـة لا يصـل اليـها الا أهـل المعرفة كما أن الرسول (ص) وكبار الصحابة والتابعين والأولياء والعلمـاء والراسخون يعلمون أسرارها . ومن ثم فإن معرفة هـذه الأسـرار مقصـورة على أهل المعرفة فقط . أما العوام فيجب عليهم التصديق والإقرار بها

ومن ناحية أخرى فقد نبه على أنه إذا كان النص ظاهراً فى معناه واضحـا فى مقصـــوده ولا يتعـــارض مع العقل . فلا حاجة إلى التأويـــل . إذ أن التأويل يستعمل لبيان المراد من المعانى والتوفيق بين ظاهر الشرع وبرهاں العقل .

إلا أنه يجب الكف عن التأويل . وعدم تعيين المعنى المراد ما دام لا يوجد الدليل القاطع علـى تعيـين المعنـى الـدى يقصده الله تعـالى ورسوله (ص)

وضرب مثلا على ذلك بما ورد فى القرآن والحديث بأن الأعمال توزن يـوم القيامة ، (فالعقل يقطع أن المعنى الظاهر غير مقصود ، فلا بد مـن تـأويل أما لفظ (الوزن) مجازيا بإرادة نتيجته وهـى تعريـف مقدار العمـل وأمـا تأويل لفظ (العمل) بإرادة الصحيفة المكتوب فيها ن وليس لدينـا مـا يـدل بالقطع على أن هذا التأويل أو ذاك هو المراد ، إذن يجب الكف عن تعيـين المعنى المجازى المراد ، فـلا يجـوز الحكـم علـى مـراد الله ورسـوله (ص) بالظن أو التخمين .

ويضاف إلى ذلك أنــه اسـتنكر أن يكـون للمتـأول فـى الشـىء ميـل وهـوى فيتأول النصوص وفق رأيه وهواه . إذ أنه لا بد للمتـأول أن يلـم بالمسـموع والمنقول وأن يحكم الظاهر قبـل الدخـول إلى البـاطن ن وأن يعـرف قواعـد اللغة وأساليبها وأحكامها ومجازها . ويؤيد تأويله بالقرائن المقبولة التى تبرره ثم منع الغزالى من ترجمة ألفاظ القرآن أو مرادفتها بنظيراتــها فـى اللغات التركية أو الفارسية ، ونظرا للاختلاف الحاصل بين اللغـات فـى معانيها ومدلولاتها .

١٠- لــم يكـن الغزالى بمعزل عن التيارات الفكرية المختلفة ، فقد درسهـــا وتفاعل معها فأخذ منها وأعطاها ، وأثر فيها وتأثر بها ، واتفق معها فى جوانب ثم اختلف معها من جوانب أخرى . فقد ظهر لديـه جوانـب مـن التأويل الفلســفى والصوفـى الإشـراقى ، ثـم اسـتطاع بمنهجـه العقلـى أن يحتوى مناهج المتكلمين ولا يمكن أن نؤكد بالقطع أنه كـان مقلـدا أو تـأثر كلية بهذه المذاهب . لكن الجزئيات التى ظهرت عنده مـن هـذه المذاهـب

تدل على مرونته العقلية . وبرهنته على إمكان احتواء الدين لهـا : دون إلزام أو تعسف ، وإذا كانت هذه المذاهب قد تركت أثراً فـى نتاجـه ، إلا أنه أيضاً ترك آثاراً ليست قليلة فيمن أتـى بعـده مـن العلمـاء . ومنـهم : فخر الدين الرازى ، ومحى الدين بن عربى وغيرهم .

بل أن هناك أنماطاً مشـتركة بـين الإمـام الغـزالى وبـين المدرسـة الفكريـة الحديثة وعلى رأسها الإمـام محمـد عبـده منـها :تجديـد الـروح الدينـى وتأصيله ، وتخليص الدين من المناهج الفاسدة والفوارق المذهبية ومحاولـة الجمع بين الرواية والدراية (النقل والعقل) ، ثم محاولة تقريـب المعـانى من الإفهام أما التأويل الذى يستند إلى قرائن مقبولة ، وأما بـالتفويض . . . الخ .

١١- كان موقف الغزالى من الإلهيات يمثل الموقف السنى الأشعرى ، فبحـث قضية الذات والصفات الإلهية مستنداً إلى أصـول النقـل والعقـل ، وتنـاول الأسماء الإلهيـــة وبـين كيـف يمكـن إرجاعـها إلى الصفـات . ومـع كـثرة الأسمـاء والصفـات فإنـهما يرجعـان إلى ذات واحـدة ، واثبـت وجـود الله ووحدانيته وأسمائه وصفاتـه ولم يلجـأ فـى ذلـك إلى تـأويل قـد يـؤدى إلى تعطيل أو تشبيه ، وقد اتفق موقفه مع منهجه وقانونه فى التأويل .

وقـد أراد الغـزالى أن يعـالج مسـألة الصفـات الإلهيـة بطريقتـه الصوفيـة الإشراقية فأول حديث "الحجب" وخرج بنظريتـه فـى "المطـاع" وفسـرناه بالأمر الإلهى . مصدر التدبير والعناية فى الكون ، وهو موجـود يتنـافى أن يوصـف بالوحدانيـة المحضـة والكمـال البـالغ ، وعـن طريقـه يصـل

العارفون إلى معرفة الله تعالى . فالمطاع عند الغزالى ليس ملكاً ولا عقلاً ، لكنه صفة من صفات الله تعالى ، وبذلك ليست هناك صلة بينه وبين نظرية القطب أو الحقيقة المحمدية وهو ما اعتقده بعض الباحثين إذ أن الغزالى هاجم أصحاب هذه النظريات فلاسفة وصوفية وباطنية . وقد استطاع الغزالى فيما أتصور أن يثبت وحدانية الله تعالى المطلقة والكمال اللائق بذاته تعالى .

١٢- تناول الغزالى "قضية البعث أو الحياة الآخرة" من جوانبها المختلفة ، مستنداً فى ذلك إلى الكتاب والسنة ، مستعيناً بالدليل العقلى فى إثبات منطوق الشرع وكان لديه فى بحث هذه القضية طريقان : الأول : طريق الشرع ، فأثبت أن كل ما نطق به الشرع قرآناً وحديثاً حق ، ويجب الإيمان بظاهره دون الحاجة إلى تأويل قد يخل بالظاهر . الثانى : طريق التذوق الباطنى الصوفى لمعانى النصوص ومدلولاتها . إذ رأى بعض النصوص والمأثورات التى تحدثت فى الأمور الأخروية ليست فى متناول عقول العوام من الناس ، ومن ثم يجب تقريبها من إفهامهم من ناحية ، ومن ناحية أخرى استطاع أن يرد على المعتزلة وغلاة الصوفية والفلاسفة الذين تأولوا هذه المأثورات بل وأنكروا بعضها .

١٣- لم يكن الإمام الغزالى حجة فى الحديث ، بل كان يقبل كل رواية أو حديث لا يتعارض مع أصول الشرع ، دون التأكد من صحة سنده ولكى يخدم بذلك هدفاً دينياً أو نظرية يرى أنها لا تتعارض مع الشرع . وهو يعترف بذلك إذ قال "فبضاعتى فى الحديث مزجاه" ، وأشار أحد

الباحثين إلى أن :الغزالى لم تكن له عناية فائقة بالحديث وأدرك ذلك فـى نهاية حياتـه ، فرجـع إلى كتـب الصحـاح . . . وغيرهـا مـن كتـب أهـل السنة [1] .

وقد أثر ذلك على مكانته العلمية عند علماء المسـلمين قدمـاء ومحدثـين ، الأمر الذى وضعه فى محل النقد والتجريح على مر العصور وحتـى يومنـا هذا لذلك فإننى أرى :

أولا :- يجب أن تتوفر مجموعة من الباحثين فى الدراسـات الإسـلامية علـى تنقيـة الـتراث الإسـلامى فلسـفيا وصوفيـا ، وأصوليـا مـن الحشـويات والتأويلات الفاسدة التى تموج بها كتب ورسائل الفلاسفة والصوفية وغلاة الشيعة وبعض علماء الكلام بمعنى أن يكون رسائل علميـة توضح المنـهج الصحيح الملائم لروح العقيدة فى التأويل . بحيث يكون مضمونها العلمـى بعيدا عن التيارات الثقافية الالحادية والاستشراقية ، من ناحيـة ، ومـن ناحية أخرى مراعاة التقدم العلمى والفكرى فى مختلـف جوانـب العصـر بما يلائم العقيدة دون إسراف أو تحريف .

ثانيا :- لا يجب أن نفصل بين تراث الغزالى العلمى وبين ما ظـهر لديـه مـن أحاديث وروايات ضعيفة الإسناد ، إذ أن ذلك قـد يـؤدى إلى إلغـاء بعـض نظرياته الفكرية الدينية ، لأن أفكـاره متكاملـة ، بـل يجـب تخريجـها والتمييز بين صحيحها وغريبها .

---

(١) مجلة الأزهر - جـ٣ - ص ٢٩٨ - ص ٣٠٤ - مقال للأستاذ محمدج محمد الشرقاوى بعنـوان : نظرة فى أحاديث أحياء علوم الدين - أكتوبر ١٩٦٢ م .

المراجـــــع



أولا :- المراجـع العربيــة :

١- ابن تيمية (تقى الدين) مقدمة فى أصول التفسير - تحقيق جميل الشـطى طبعة الترقى بدمشق ١٩٣٦ م .

٢- ابن تيمية (تقى الدين) الاكليل فى المتشابه والتأويل - المطبعـة السـلفية - القاهرة - ١٣٩٤هـ.

٣- ابن تيمية (تقى الدين) رسالة فـى أصـول الديـن - تحقيـق محـب الديـن الخطيب - المطبعة السلفية - القاهرة ١٩٩٦ م .

٤- ابن تيمية (تقى الدين) الرسالة التدمرية . . (ضمن كتاب نفائس) تحقيق محمد حامد الفقى - المطبعة السلفية ١٩٥٥م .

٥- ابن تيمية (تقى الدين) تفسير سـورة الإخـلاص - تحقيـق طـه يوسـف شاهين مكتبة أنصار السنة - بدون تاريخ .

٦- ابن تيمية (تقى الدين) الفرقـان بـين أوليـاء الرحمـن وأوليـاء الشـيطان تحقيق محمود عبد الوهاب - طبعة صبيح ١٩٥٥م

٧- ابن تيمية (تقى الدين) الفتوى الحموية - (ضمن كتـاب نفـائس) تحقيـق محمد حامد الفقى - مطبعة السنة ١٩٥٥ م .

٨- ابن تيمية (تقى الدين) مجموعة التفسير تحقيق عبد الصمد شـرف الديـن ط بمباى الهند ١٩٥٤ م .

٩- ابن حنبل (الإمام أحمد) الـرد علـى الزنادقـة والجهميـة - ضمـن كتـاب (عقـائد السـلف) تحقيـق دكتـور النشـار ، عمـار الطالبى ط - منشأة المعارف بالإسكندرية ١٩٧١م

١٠- ابن خلدون (عبد الرحمن) مقدمة ابن خلدون - ط المكتبة التجارية بمصـر بـدون تاريخ

١١- ابن خلكان وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان م (٤) تحقيق د . إحسان عباس - دار الثقافة ببيروت ط حديثة بدون تاريخ .

١٢- ابن رشد (الواليد) فصل المقال وتقرير ما بين الحكمة والشريعة من اتصال - تحقيق د . البير نصرى نادر - ط - دار الشروق ببيروت ١٩٧٦م .

١٣- ابن رشد (الواليد) مناهج الأدلة فى عقائد الملة - تحقيق د . محمود قاسم - مكتبة الأنجلو المصرية - القاهرة ١٩٥٥م

١٤- ابن سينا (أبو على) الإشارات والتنبيهات - جـ ٢ - تحقيق د . سليمان دنيا - ط دار المعارف ١٩٥٨ م .

١٥- ابن سينا (أبو على) تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات - ط هنية ١٩٠٨ م .

١٦- ابن طفيل (أبو بكر محمد) رسالة حى بن يقظان - تحقيق فاروق سعد - ط - بيروت - ١٩٧٤ م .

١٧- ابن عباس تفسير ابن عباس - هامش الفتوحات الإلهية للجمل جـ ٢ .

١٨- ابن عربى (محى الدين) الفتوحات المكية - جـ ١ - ط بولاق ١٨٧٦ م .

١٩- ابن عربى (محى الدين) فصوص الحكم - جـ ١ - تحقيق د . أبو العلا عفيفى - ط دار الكتب العربية ١٩٤٦ م .

٢٠- ابن فارس (أحمد بن زكريا) مقاييس اللغة - جـ ١ - تحقيق عبد السلام هارون - القاهرة ١٣٦٦م .

٢١- ابن منظور (جمال الدين محمد بن مكرم الأنصاري) لسان العرب جـ ١٣ الدار المصريه للتأليف والترجمه بدون تاريخ

٢٢- ابو ريان (محمد علي - دكتور) تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام دار الجامعات المصرية - ١٩٧٣ م.

٢٣- ابو ريان (محمد علي دكتور) الفلسفة الإسلامية شخصياتها ومذاهبها ط الدار القومية للطباعة والنشر ١٩٦٧ م

٢٤ ابو زهره (الشيخ محمد) الغزالي الفقيه مهرجان الغزالي بدمشق في الذكرى المئوية التاسعة ط المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية القاهرة ١٩٦٢م

٢٥ ابو زهره (الشيخ محمد) ابن تيمية حياته وعصره دار الفكر العربي ط حديثه بدون تاريخ

٢٦ الأزهري (ابو منصور محمد بن احمد) تهذيب اللغه جـ ١٥ تحقيق ابراهيم الإبياري ط الدار القوميه للتأليف والترجمة والنشر ١٩٦٦ م

٢٧ الاسفرييني (ابي المظفر ٤٧١هـ) التبصير في الدين تحقيق الكوثري - الخضيري ط الأنوار ١٩٤٠ م

٢٨ الأشعري (ابو الحسن) مقالات الإسلاميين جـ ١ جـ ٢ تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد مكتبة النهضة المصرية ١٩٦٩ م

٢٩ الأشعري (ابو الحسن) اللمع في الرد على اهل الزيغ والبدع تحقيق الأب مكارثي المطبعة الكاثوليكيه بيروت ١٩٥٣ م

٣٠- الأشعرى (أبو الحسن) الإبانـة فـى أصـول الديانـة ط المنيرة القـاهرة ١٩٢٩ م .

٣١- الأشعرى (أبو الحسن) رسالة فى استحسـان الخـوض فـى علـم الكـلام ضمن (كتاب اللمع) تحقيـق الأب مكـارثى - ط - بيروت - ١٩٥٣ م .

٣٢- إقبال (محمد) تجديـد التفكـير الدينـى فـى الإسـلام - ترجمـة عبـاس محمـود العقـاد - ط لجنـة التـأليف والترجمة - القاهرة ١٩٥٥ م .

٣٣- أمين (احمد) ضحى الإسلام جـ ١ - مكتبة النهضـة المصريـة القاهرة ١٩٣٣م .

٣٤ - أمين (أحمد) ضحى الإسلام - جـ ٢ مكتبة النهضة ١٩٣٥م

٣٥- أمين (أحمد) ظهر الإسلام - جـ ٢ - مكتبة النهضة ١٩٣٣م

٣٦ - أمين (أحمد) ظهر الإسلام - جـ ٤ مكتبة النهضة ١٩٥٥م

٣٧ - أمين (أحمد) فجر الإسلام - جـ ١ مكتبة النهضة ١٩٣٣ م

٣٨ - أمين (عثمان دكتور) الجوانيـة الأخلاقيـة عنـد الغـزالى مـهرجان الغزالى بدمشق - ١٩٦١ م .

٣٩ - أمين (عثمان دكتور) رائد الفكر العربى محمد عبده - مكتبـة النهضـة المصرية - القاهرة - ١٩٥٥ م

٤٠- البنانى الحاشية على جمع الجوامـع للسبكى - جـ ٢ - المطبعة الأزهرية بمصر - ١٣٠٩م

٤١- باتون (ولتر م) أحمد بن حنبل والمحنـة ترجمـة عبـد العزيـز عبد الحق - ط الهلال - بدون تاريخ

٤٢- البخـارى (أبـو عبـد الله محمد بن إسماعيل) الصحيح - جـ ٦ - ط الشعب بدون تاريخ .

٤٣- البخـارى (أبـو عبـد الله محمد بن إسماعيل) الصحيح - جـ ٩ - ط الشعب بدون تاريخ .

٤٤- بـدوى (عبـد الرحمـن دكتور) التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية (مجموعة مقالات لكبار المستشرقين) - مكتبـة النهضـة المصرية القاهرة ١٩٤٦م .

٤٥- بـدوى (عبـد الرحمـن دكتور) رسائل ابن سبعين - الدار المصريـة للتـأليف والنشر ١٩٦٥ م .

٤٦- بـدوى (عبـد الرحمـن دكتور) شخصيات قلقة فى الإسلام - مكتبـة النهضـة المصرية القاهرة - ١٩٤٦م .

٤٧- بـدوى (عبـد الرحمـن دكتور) الغـزالى ومصـادره اليونانيـة مـهرجان الغـزالى بدمشق ١٩٦١ م .

٤٨- بريهية (إميل) الآراء الدينيـة والفلسـفية لفيلـون السـكندرى ترجمـة د . محمـد يوسـف موسـى - ط الحلبـى القاهرة ١٩٥٤ م .

٤٩- البستانى (بطرس) "محقق" ر سائل إخوان الصفاء أربـع أجـزاء ط دار صادر ببيروت ١٩٥٧ م .

٥٠- البستانى (بطرس) محيط المحيط (م) الأول - بيروت ١٨٦٧م .

٥١- باسيلى (فيكتور سعيد) منـهج البحـث عن المعرفـة عنـد الغـزالى - دار الكتاب اللبنانية - بيروت - بدون تاريخ .

٥٢- بسيونى ابراهيم دكتور) — مسمله سير اهل العتره واهل لاشارة - الهينه المصريه العامه للكتاب ١٩٧٥م

٥٣- الباقلانى (ابو بكر) — التمهيد فى الرد على الملحدة - تحقيق محمود الخضيرى . محمد عبد الهادى أبو ريدة - دار الفكر العربى ١٩٤٧م

٥٤- بلدى (نجيب دكتور) — تمهيد لتاريخ مدرسة الإسكندرية ط معهد دون بوسكو - ١٩٦٢ م .

٥٥- البهى (محمد - دكتور) — الجانب الإلهى من التفكير الإسلامى دار الكاتب العربى القاهرة - ١٩٦٧

٥٦- البهى (محمد دكتور) — الفكر الإسلامى الحديث - دار القلم القاهرة ١٩٦٠ م

٥٧- البيجورى (إبراهيم) — جوهرة التوحيد - المطبعة الأزهرية ١٣١٠ هـ

٥٨- التوحيدى (ابو حيان) — البحر المحيط - جـ ط الحلبى بدون تاريخ

٥٩- الجاحظ (عمر بن بحر) — الحيوان - جـ ١ - تحقيق عبد السلام هارون ط الخانجى بدون تاريخ .

٦٠- جعفر (محمد كمال إبراهيم دكتور) — فى الدين المقارن - دار الكتب الجامعيه القاهره ١٩٧٠م

٦١- جعفر (محمد كمال إبراهيم - دكتور) — فى الفلسفة الإسلامية (دراسات تنشر لأول مرة) مكتبة دار العلوم - القاهرة ١٩٧٦م

٦٢- الجليند (محمد السيد) — الإمام ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل القاهرة ١٩٧٣ م

٦٣- الجمل (سليمان) الحاشية المسماة (الفتوحات الإلهيـــة بتوضيـــح تفسير الجلالين للدقائق الخفية) جـ ١ ، جـ ٣ - المطبعة العامرية الشرقية بمصر ١٣٠٢ هـ .

٦٤- جولد تسيهر (اجناتس) العقيدة والشريعة فى الإسلام - ترجمة محمد يوسف موسى - دار الكتب الحديثة - ١٩٥٩ م .

٦٥- جولد تسيهر (اجناتس) مذاهب التفسير الإسلامى - ترجمـــة د . عبـد الحليم النجار وآخرون - دار الكتب المصريـــة الحديثة القاهرة - ١٩٥٥ م .

٦٦- جولد تسيهر (اجناتس) المذاهب الإسلامية فى تفسير القرآن - ترجمة د . على عبد القادر حسن - مطبعة العلوم ١٩٤٤ م .

٦٧- الجوينى (أبو المعـالى إمـام الحرمين) الشـامل فـى أصـول الديـن - تحقيـق د . النشـار وآخـرون - ط منشـأة المعـارف - الإســكندرية ١٩٦٩م .

٦٨ - الجوينى (أبو المعالى إمـام الحرمين) لمع الأدلة فى عقيدة أهل السنة والجماعـة تحقيـق د . فوقية حسين - المؤسسة المصريـة للتـأليف - ١٩٦٥ .

٦٩- الجوينى (مصطفى الصاوى دكتور) مناهج فى التفسير - منشأة المعارف ١٩٧٠ م .

٧٠- حجازى (عوض الله جاد - دكتـور) (السـيد نعيـم - دكتور) الفلسفة الإسلامية وصلاتها بالفلسفة اليونانيـة - دار الطباعة ١٩٥٩م .

٧١- الحمادى (محمد بن مالك) كشف أسـرار الباطنيـة - تحقيـق عـزب العطـار - ط الأنوار ١٣٥٧ هـ .

٧٢- الخطيب (عبد الكريم) قضيـة الألوهيـة بـين الفلسـفة والديـن (الكتـاب الأول) دار الفكر العربى القاهرة ١٩٧١م .

٧٣- الخطيب (عبد الكريم) قضية الألوهيـة بـين الفلسـفة والديـن - (الكتـاب الثانى) دار الفكر العربى - ط ١٩٦٢ .

٧٤- خليف (فتح الله - دكتور) فخر الدين الرازى - دار الجامعات بمصـر ١٩٦٩ م .

٧٥- خليف (فتح الله - دكتور) فلاسفة الإسلام - (ابن سينا . الغزالى الـرازى) ط دار الجامعات ١٩٧٦م .

٧٦- دنيا (سليمان دكتور) الحقيقة فى نظر الغزالى - دار المعـارف بمصـر - ١٩٦٥ م .

٧٧- دنيا (سليمان دكتور) محمد عبده بين الفلاسـفة والكلاميـين دار أحيـاء الكتب العربية ١٩٥٨ م .

٧٨- دى بور تاريخ الفلسفة فـى الإسـلام - ترجمـة د . محمـد عبد الهادى أبو ريدة - لجنة التأليف والترجمـة ١٩٥٤ م .

٧٩- الدينورى (ابن قتيبة) تـأويل مختلـف الحديـث - المطبعـة الأزهريـة ١٩٦٦ م .

٨٠- الذهبى (محمـد حسـين - دكتور) التفسير والمفسرون - جـ ١ . جـ ٣ - دار إحيـاء الكتب العربية الحديثة - القاهرة ١٩٦١ م .

٨١- رضا (محمد رشيد) المنار جـ ٣ - ط المنار ١٩٦٠ م .

٨٢- رضا (محمد رشيد) تاريخ الإمام محمد عبده – جـ ١ ط المنار بمصر ١٩٣١م

٨٣- الزبيدى تاج العروس – ط دار صادر بيروت ١٩٦٠م .

٨٤- زغلول (الشحات السيد – دكتور) الاتجاهات الفكرية فى التفسير – الهيئة المصرية العامة للكتاب – ١٩٧٥ م .

٨٥- الزمخشرى (أبو عبد الله – محمود جار الله) الكشاف جـ ١ ، جـ ٢ – المطبعة البهية المصرية – ١٩٤٣ هـ .

٨٦- الزيات (أحمد حسن – دكتور) المعجم الوسيط – جـ ١ – إشراف عبد السلام هارون – مطبعة مصر ١١٩٦٠ م .

٨٧- زيد (مصطفى – دكتور) دراسات فى التفسير – دار الفكر العربى بدون تاريخ .

٨٨- السبكى (تاج الدين نصر عبد الوهاب) جمع الجوامع جـ ١ . جـ ٢ – المطبعة الأزهرية بمصر ١٣٠٩ هـ .

٨٩- السبكى (تاج الدين نصر عبد الوهاب) طبقات الشافعية الكبرى – جـ ٤ ط المنيرة بدون تاريخ .

٩٠- السهرودى (أبو حفص عمرو) عوارف المعارف – ط الاستقامة بمصر بدون تاريخ

٩١- السيوطى – (جلال الدين) الإتقان فى علوم القرآن – ط الحلبى ١٩٥١م .

٩٢- شحاته (عبد الله محمود – دكتور) القرآن والتفسير – الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٥ م .

٩٣- شرف (جلال أبو الفتوح – دكتور) الله والعالم والإنسان – ط دار المعارف – الإسكندرية ١٩٦٩م .

٩٤- الشعرانى (عبد الوهاب) الكبريت الأحمر فى بيان عقائد الشيخ الأكبر (ابن عربى) هامش اليواقيت جـ ٢ مطبعة عبد السلام بن شقرون ١٣٥١ م .

٩٥- الشهرتستانى الملل والنحل جـ ١ ط الخانجى بدون تاريخ .

٩٦- صبحى (أحمد محمود - دكتور) فى علم الكلام - دار الكتب الجامعية - ١٩٦٩م .

٩٧- صبحى (أحمد محمود - دكتور) نظرية الإمامة لدى الشيعة الاثنى عشرية ط دار المعارف بمصر ١٩٦٩ م .

٩٨- الصابونى (نور الدين) البداية من الكفاية فى الهداية (فى أصول الدين) - تحقيق د . فتح الله خليف - دار المعارف ١٩٦٩ م .

٩٩- الصالح - (صبحى - دكتور) مباحث فى علوم القرآن - بيروت ١٩٥٨ م .

١٠٠- صليبا - (جميل - دكتور) تاريخ الفلسفة العربية - دار الكتاب اللبنانى بيروت ١٩٧٣م .

١٠١- الطبرى (ابن جرير) جامع البيان فى تفسير القرآن جـ ٦ تحقيق محمود شاكر - دار المعارف ١٩٥٨ م .

١٠٢- الطويل (توفيق - دكتور) قصة النزاع بين الدين والفلسفة ط مكتبة الآداب - ١٩٤٧ م .

١٠٣- عبد الباقى (محمد فؤاد) المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم - دار الكتب المصرية - القاهرة ١٩٦٤ م .

١٠٤- عبد الجبار شرح الأصول الخمسة - تحقيـق د . عبـد الكريـم عثمان - مكتبة وهبة ١٩٦٥ م .

١٠٥- عرجـون (الشـيخ محمـد الصادق) الغزالى المفكر الثـائر - الـدار القوميـة للطباعـة - ١٩٦١ م .

١٠٦- العراقى (أبو الفضل) المغنى عن حمل الأسفار فى تخريج ما فى الأحيـاء مـن أخبـار - (هـامش جـ ١ مـن الأحيـاء) ط دار إحياء الكتب العربية بدون تاريخ .

١٠٧- عفيفـى (أبـو العـــلا - دكتور) أثر الغزالى فى توجيه الحيـاة العقليـة والروحيـة فى الإسلام - مهرجان الغزالى بدمشـق - ١٩٦١ م .

١٠٨- عفيفـى (أبـو العـــلا - دكتور) مقدمـة مشـكاة الأنـوار (تحليـل نقـدى للرسـالة) الدار القومية للطباعة والنشر - ١٩٦٤م .

١٠٩- عفيفـى (أبـو العـــلا - دكتور) نظريات الإسلاميين فى الكلمـة - المعـهد العلمـى الفرنسى للآثار الشرقية - القاهرة بدون تاريخ .

١١٠- عبـده (الأسـتاذ الإمـام محمد) رسالة التوحيد دار النصر للطباعة ١٩٦٩ .

١١١- غرابـــة (حمـــودة - دكتور) ابن سـينا بـين الديـن والفلسـفة - دار الطباعـة ط القاهرة - بدون تاريخ .

١١٢- الغزالى (أبو حامد) الجام العـوام عـن علـم الكـلام (مجموعـة القصـور العوالى) تحقيق محمد مصطفى أبو العلاط الجنـدى ١٩٧٠م .

١١٣- الغزالى (أبو حامد) إحياء علوم الديـن - جـ ١ ، جـ ٣ . جـ ٤ - ط دار إحياء الكتب العربية بدون تاريخ .

١١٤- الغزالى (أبو حامد) الاقتصاد فى الاعتقاد - ط الجندى ١٩٧٣ م .

١١٥- الغزالى (أبو حامد) الأربعين فى أصول الدين - ط الجندى ١٩٧٠ م .

١١٦- الغزالى (أبو حامد) الإملاء فى مشكلات الإحياء - (هامش الإحياء جـ١) نفس الطبعة .

١١٧- الغزالى (أبو حامد) التبر المسبوك فى نصيحة الملوك - مطبعـة الآداب ١٣١٧هـ .

١١٨- الغزالى (أبو حامد) تهافت الفلاسفة - تحقيق د . مـاجد فخـرى المطبعة الكاثوليكية - بيروت ١٩٦٢م .

١١٩- الغزالى (أبو حامد) جواهر القرآن ط الجندى ١٩٦٤ م .

١٢٠- الغزالى (أبو حامد) الدرة الفاخرة - فى كشف علوم الآخرة ط الجندى ١٩٦٨ م .

١٢١- الغزالى (أبو حامد) الرد على الباطنية - تحقيق جولد تسـيهر ط الحجازية بدون تاريخ .

١٢٢- الغزالى (أبو حامد) روضة الطالبين وعمدة السـالكين (ضمن مجموعة القصور) ط الجندى ١٩٧٢م .

١٢٣- الغزالى (أبو حامد) فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة - (ضمن مجموعة القصور) ط الجندى بدون تاريخ .

١٢٤- الغزالى (أبو حامد) القسطاس المستقيم (ضمن مجموعة القصور) - ط الجندى ١٩٧٠م .

١٢٥- الغزالى (أبو حامد) قانون التأويل (ملحـق بكتـاب معـارك القـدس) ط الجندى ١٩٦٨م .

١٢٦- الغزالى (أبو حامد) قواعـد العقـائد (ضمـن مجموعـة القصــور – ط الجندى)

١٢٧- الغزالى (أبو حامد) الرسـالة اللدنيـة (ضمـن مجموعـــة القصـــور – ط الجندى ١٩٧١م)

١٢٨- الغزالى (أبو حامد) المستصفى فـى علـم الأصـول – (ضمـــن مجموعـــة القصور – ط الجندى ١٩٧١م)

١٢٩- الغزالى (أبو حامد) مشـكاة الأنـوار (ضمـن مجموعـة القصــور – ط الجندى ١٩٧٠ م) .

١٣٠- الغزالى (أبو حامد) مشكاة الأنوار تحقيق د . أبو العلا عفيفى – الدار القومية للطباعة والنشر – ١٩٦٤ م .

١٣١- الغزالى (أبو حامد) المضنون به علـى عـير أهلـه – (الكبـير) – ضمـن مجموعة القصور – ط الجندى ١٩٧٠ م .

١٣٢- الغزالى (أبو حامد) المضنون على غير أهله – (الصغير) ضمن مجموعة القصور – ط الجندى ١٩٧١م .

١٣٣- الغزالى (أبو حامد) معراج السالكين – ط الجندى ١٩٧٢م .

١٣٤- الغزالى (أبو حامد) معارج القدس – ط الجندى ١٩٦٨ م .

١٣٥- الغزالى (أبو حامد) معيار العلم – ط الجندى ١٩٧٣م .

١٣٦- الغزالى (أبو حامد) المقصد الاسنى فى شرح أسماء اله الحسنى – ط الجندى بدون تاريخ .

١٣٧- الغزالى (أبو حامد) المنقذ من الضلال – ط الجندى ١٩٧٣م .

١٣٨- الغزالى (أبو حامد) ميزان العمل - ط الجندى ١٩٧٠م .

١٣٩- الغزالى (أبو حامد) الرسالة الوعظية (ضمن مجموعة القصور) ط الجندى ١٩٧٠م .

١٤٠- الفارابى (أبو نصر) الجمع بين رأيبى الحكيمين ط السعادة ١٣٢٥هـ .

١٤١- فروخ (عمر - دكتور) تاريخ الفكر العربى - دار العلم للملايين ط بيروت ١٩٦٦م .

١٤٢- فروخ (عمر - دكتور) رجوع الغزالى إلى اليقين - مهرجان الغزالى بدمشق ١٩٦١م .

١٤٣- الفندى (محمد ثابت - دكتور) فلسفة الدين عند الغزالى - مهرجان الغزالى بدمشق ١٩٦١م .

١٤٤- الفيروز أيادى (مجد الدين) القاموس المحيط - جـ ٣ ط ٤ مطبعة دار المأمون ١٩٣٨م .

١٤٥- الفيومى (أحمد بن محمد) المصباح المنير - ط الأميرية ١٩٢٧م .

١٤٦- قاسم (محمود - دكتور) العقل والتقليد عند الغزالى - مهرجان الغزالى بدمشق ١٩٦١ م

١٤٧- قاسم (محمود - دكتور) فى النفس والعقل عند فلاسفة الإغريق والإسلام مكتبة الأنجلو المصرية - القاهرة ١٩٥٤م .

١٤٨- قاسم (محمود - دكتور) نقد مدارس علم الكلام (مقدمة مناهج الأدلة) مكتبة الأنجلو - القاهرة ١٩٥٥م .

١٤٩- القاسمى (محمد جمال الدين) محاسن التأويل (ملحق بكتاب عقائد السلف) تحقيق د. النشار . الطالبى - منشأة المعارف - ١٩٧١م .

١٥٠- كارادى فو — الغـزالى — ترجمـة عـادل زعيــتر — دار الكتــب العربية ١٩٥٩م .

١٥١- مبــــارك " (زكــــى — دكتور) — الأخلاق عند الغزالى — مطبعة الآداب ١٩٢٤م .

١٥٢- محمـود (عبـد الحليـم — د.) — التفكـير الفلسـفى فـى الإسـلام — جـــ ١ مكتبـة الأنجلو المصرية ١٩٦٨م .

١٥٣- محمـود (عبـد القـادر — د.) — الفلسفة الصوفية فى الإسلام — دار الفكـر العربـى القاهرة ١٩٦٧م .

١٥٤- المرتضى (الشريف) — آمـال المرتضـى - جـــ٣ - تحقيــق أحمــد أمــين الشنقيطى ط الخانجى ١٩٠٧م .

١٥٥- المرتضى (الشريف) — آمال المرتضى — تحقيق بديــر الحلبـى ط السـعادة القاهرة ١٩٠٧م .

١٥٦- المرتضى (الشريف) — غرر الفوائد ودرر القلائد — جــ ٢ تحقيـق محمـد أبـو الفضـل إبراهيـــم — دار الكتــاب العربـــى — ١٩٦٧م .

١٥٧- النشـار (علـى ســامى — د.) (وعمار الطالبى) — عقـائد السـلف — منشـأة المعـارف — الإسـكندرية ١٩٧١ م .

١٥٨- النشـار (علـى ســامى — دكتور) — النشـار (علـى سـامى — دكتــور) فــرق وطبقــات المعتزلة — دار المطبوعات الجامعية — ١٩٧٢م .

١٥٩- النشـار (علـى ســامى — دكتور) — نشأة الفكر الفلسفى فى الإسـلام — جــ ١ ط ٤ دار المعارف ١٩٦٦ م .

١٦٠- نيكلسون في التصوف الإسلامي وتاريخه - ترجمة د . أبو العلا عفيفي - ط لجنة التأليف والترجمة ١٩٦٥م

١٦١- الهـــاشمي (محمـــد - دكتور) العليـة والإنفـاق فـي رأى الغـزالي - مـهرجان الغزالي بدمشق ١٩٦١م .

١٦٢- هويـــدي (يحيـــى - دكتور) دراسات في علم الكـلام والفلسـفة - دار النهضـة العربية - القاهرة ١٩٧٢م .

الدوريـــات

١٦٣- مجلة كلية الآداب مجلـد (٢) عــدد (١) مــايو - ط دار الجامعـات المصرية - ١٩٣٤م .

١٦٤- مجلة كلية الآداب مجلد (١١) ط جامعة الإسكندرية ١٩٥٨م .

١٦٥- مجلة كلية الآداب مجلد (١٤) - ط جامعة الإسكندرية ١٩٦٠ م .

١٦٦- مجلة كلية الآداب مجلد (١٨) ط جامعة الإسكندرية ١٩٦٥م .

١٦٧- مجلة كلية الأزهر عدد (٣) أكتوبر - القاهرة ١٩٦٢م .

المخطـــوط

١٦٨- السيد عبد الغفار ظاهرة التأويل وصلتها باللغـة - رسـالة دكتـوراه (غـير منشـورة مقدمـة إلى كليـة الآداب بجامعـة الإسكندرية) - تحت إشراف الأسـتاذ الدكتـور / السيد أحمد خليل - أغسطس ١٩٧٥م .

دائـــرة المعـــارف

١٦٩- دائرة المعارف الإسلامية مجلد (٩) إعداد : إبراهيم زكي خورشيد د . عبد الحميد يونس وآخرون - ط الشعب بدون تاريخ.

ثانياً :-المراجـع الأجنبيـــة

170- Ali Issa Othman, The concept of Man in Islam "in Writings of Al Ghazali", Dar El Maaref, Cairo, 1960.

171- Charles. C. Adams Islam and Modernism in Egypt, oxford university press, Humphery milford, London, 1933.

172- Encyclapaedia of Islam, v, 11, Leden, London, 1927.

173- Encyclopaedia of Religion, and Ethics, v. 6.

174- Shorter, Encyclopaedia of Islam, by, H. A, Gebb, and J, H, Kramers, Leden, London, 1961.

175- Macdonald. Development of Muslim Theology, London, 1903.

176- Montgomry Watt, Islamic philosophy and Theology, Edimburgh at the university press, 1962.

177- Nicholson, the Mystics of Islam, London, 1966.

178- Oleary. Delecy, Arabic Thought and Plac in History London, 1968.

179- Sir Thomas, W, Arnold, The Islamic Faith, London, 1928.

الموضـــــوع	الصفحـة

الموضـــوع	الصفحة

الموضـــــوع	الصفحـة

الموضـــــوع	الصفحـة

رقم الإيداع بدار الكتب
٢٠٠١/١٣٣٧٨
الترقيم الدولى I.S.B.N
977-244-043-1